C5684

CICERO
IM WANDEL DER JAHRHUNDERTE

VON

Tadeusz TH. ZIELINSKI
PROFESSOR A. D. UNIVERSITÄT ST. PETERSBURG

ZWEITE VERMEHRTE AUFLAGE

QVI · COLVERE · COLVNTVR

101198
23/3/10.

1908
LEIPZIG UND BERLIN
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

PA
6346
Z5
1908

ALLE RECHTE,
EINSCHLIESSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN.

Vorbemerkung zur ersten Auflage.

Daß sich die vorliegende Untersuchung — denn eine solche ist es — in der Form eines Vortrages darstellt, hat zunächst einen äußeren Grund: sie ist tatsächlich aus einem Vortrag erwachsen, den ich i. J. 1895 in der Januarsitzung der historischen Gesellschaft an der hiesigen Universität gehalten habe, um den zweitausendsten Geburtstag Ciceros zu feiern. Mein Vortrag ist später (Febr. 1896), teilweise verändert und mit Einbuße dieser seiner Form, in unsrer Zeitschrift 'Wiestnik Jewropy' gedruckt worden. In der neuen, vielfach erweiterten und verbesserten deutschen Bearbeitung bin ich zu der ursprünglichen Form zurückgekehrt. Sie schien mir mit dem Stoffe selbst zu sehr verwachsen zu sein; außerdem bot sie den Vorteil einer freieren Auswahl des Materials, bei der alles Nebensächliche fortbleiben durfte. Dieser Vorteil schließt zwei weitere in sich: einerseits konnte die Schrift um so kürzer werden, andrerseits durften die großen kulturhistorischen Gesichtspunkte im Vordergrunde erscheinen.

So glaube ich hoffen zu dürfen, daß mein Versuch dem Philologen, der über den engen Horizont seines Spezialgebietes, sowie dem gebildeten Leser überhaupt, der über den noch engeren Horizont des Alltagslebens hinaus einen Blick in die Werkstätte der geistigen Kultur zu werfen bereit ist, nicht unwillkommen sein wird.

In der Beurteilung der einschlägigen weltgeschichtlichen Fragen habe ich vor allem gerecht zu sein gewünscht und darf daher hoffen, es keiner Partei recht gemacht zu haben — ganz, wie der Mann, dem diese Blätter geweiht sind.

Daß ich keine Vorarbeiten hatte, weiß jeder Kundige: die ganze Schrift ist aus den Quellen heraus gearbeitet. Doch versteht es sich von selbst, daß ich mich auf weniger bekannten

Gebieten der Führung zuverlässiger und ortskundiger Männer anvertraut habe, um mir den Zugang zu den Quellen zu bahnen. Über meine Arbeitsweise geben die 'Anmerkungen' Auskunft. Nichts lag mir dabei ferner, als jene so wohlfeile Schaustellung von Erudition, die dem Laien freilich gar sehr zu imponieren pflegt; wo mir daher eine gelehrte Notiz nicht unmittelbar aus der Urquelle zugeflossen ist, habe ich regelmäßig neben dieser auch den Mittelmann genannt. Mit einer Ausnahme übrigens: die Beiträge meines Freundes O. Crusius, der mir auch bei diesem Werke mit aufopfernder Treue seinen Beistand geliehen hat, habe ich, wie es Freundesrecht ist, mit stillem Dank aufgenommen.

Die 'Exkurse' sind was ihr Name sagt: Ausflüge in die Seitentäler, wie sie der genießende Wanderer von der Hauptroute aus gern unternimmt, der eilige unterläßt. Auch sie seien dem Leser, was er auch sei, empfohlen; es ist dafür gesorgt, daß das Notizengestrüpp ihn bei der Wanderung nicht störe.

St. Petersburg, Neujahr 1897.

Vorbemerkung zur zweiten Auflage.

Ob es zweckmäßig war, dem Buche einen anerkannten Hauptvorzug — den der Kürze — zu nehmen, mögen andre beurteilen; mir war es eine wissenschaftliche Pflicht, nachdem es eine unerwartete und in seiner damaligen Form kaum verdiente Verbreitung gefunden hatte, ihm wenigstens nachträglich die innere Berechtigung zu seinem Erfolg zu verleihen — auch auf die Gefahr hin, nunmehr diesen Erfolg selbst zu verscherzen. So kam es, daß die Herstellung dieser zweiten Auflage mehr Jahre in Anspruch nahm, als die erste Monate. Sie hätte auch getrost noch einmal soviel Zeit verschlingen können, wenn nicht eine andre Pflicht jene erste gekreuzt hätte — die Pflicht, an die Kürze des übriggebliebenen Lebens zu denken und über der einen wissenschaftlichen Aufgabe der andren nicht zu

vergessen. So habe ich denn lange nicht alles gelesen, was ich hätte lesen sollen — leider auch nicht alles, was ich hätte lesen können; freilich aber auch lange nicht alles zitiert, was ich gelesen habe. Wiederholte Ferienarbeiten auf deutschen und italienischen Bibliotheken haben mich in den Stand gesetzt, die Lücken der hiesigen einigermaßen zu ersetzen, dafür aber auch die Liste der Desiderata beängstigend vermehrt. Es mußte aus freiem Entschlusse ein Ende gemacht werden, wenn das Buch überhaupt erscheinen sollte; es ist geschehn.

Eins bitt' ich jedoch zu beherzigen: das Buch nennt sich 'Cicero im Wandel der Jahrhunderte', nicht, wie ein wohlmeinender Kritiker versehentlich zitiert hat, 'Ciceros Wandel durch die Jahrhunderte'. Es hat nicht die Pflicht übernommen, den Leser gleichmäßig in allen Jahrhunderten herumzuführen — ein lästiger, wiederholungsreicher Spaziergang! Erst wo sich was wandelt, da halten wir Umschau, da sehn wir die Wandel schaffende Kraft in ihrem Verhältnis zu Cicero an — wo sie sich auszuleben beginnt, da überlassen wir sie ihrem Schicksal.

Es hat sich ungünstig getroffen, daß die Vollendung des Buches gerade in mein Dekanatsbiennium gefallen ist; so haben mir die Amtspflichten manche Stunde geraubt, die ich ihm zugedacht hatte. Zumal der Nachvergleichung der Zitate, einer ebenso notwendigen wie zeitraubenden und verdrießlichen Arbeit; ich habe mein mögliches getan, doch bitte ich etwaiger Irrtümer wegen um Nachsicht. Es ist freilich nicht der einzige Punkt, dem gegenüber diese Bitte begründet, aber der einzige, dem gegenüber sie statthaft ist.

St. Petersburg, März 1908.

Th. Zielinski.

Inhaltsverzeichnis.

Unter den Einzelarbeiten untersuchender und darstellender Art, welche die Königin der historischen Wissenschaften in unsren Tagen veranlaßt hat, hebt sich eine besondre, durch ein gemeinsames Merkmal gekennzeichnete Gruppe heraus: sie will, anstatt irgend eine von den unzähligen kulturhistorischen Schichtungen aufzudecken, vielmehr einen vertikalen Durchschnitt durch deren Gesamtheit legen. Keine andre Betrachtungsweise ist in gleichem Maße geeignet, uns die Eigenart der verschiedenen Jahrhunderte zur Anschauung zu bringen; und die Einseitigkeit, die jedem Versuch in der angedeuteten Richtung naturgemäß anhaftet — weil sich der Durchschnitt eben nicht an allen Punkten zugleich vornehmen läßt —, wird dadurch unschädlich gemacht, daß ja kein einziger die Aufmerksamkeit des Lesers für sich allein beansprucht. Zu solchen Versuchen will auch der gegenwärtige gezählt sein; eigentümlich ist ihm nur das zu untersuchende Kulturelement. Während es nämlich sonst eine Form oder ein Werkzeug des sozialen oder individuellen Lebens zu sein pflegt, haben wir es hier mit einer Persönlichkeit zu tun.

Allerdings ist unser Held eine jener im eminenten Sinne des Wortes kulturellen Persönlichkeiten,

deren eigentliche Biographie erst mit dem Todestage beginnt; eine von denen, die nicht nur selber den Geist ihres Zeitalters widerspiegelten, nicht nur der Kultur der Folgezeit einen augenblicklichen Impuls gaben, sondern sie auch in steter bald mehr bald weniger wahrnehmbarer Berührung auf ihren weitern Entwicklungswegen begleiteten. Solcher kulturellen Persönlichkeiten hat die Weltgeschichte nicht allzuviele aufzuweisen; daß von ihnen ein unverhältnismäßig großer Teil auf die Antike entfällt, liegt in der Natur der Sache begründet; unter den antiken ist wiederum Cicero eine der ausgeprägtesten. Dazu kommt noch eins: vor kurzem (am 3. Januar 1895) ist der zweitausendste Jahrestag seiner Geburt ins Land gegangen. Es verlohnt sich wohl, die Frage aufzuwerfen, was er im Laufe dieser zwanzig Jahrhunderte unsrer Kultur gewesen ist.

Diese unsre Kultur ist ihrem Grundwesen nach in dreifacher Hinsicht von den Kulturen uns stammfremder Völker verschieden. Erstens in religiös-ethischer, insofern sie von der breiten Grundlage christlich gesinnter Volksmassen getragen wird; 'christlich gesinnt sein' heißt aber sich zu einem Glauben bekennen, der einerseits jedem Menschenleben, wie verächtlich und ärmlich auch seine äußere Erscheinungsform sein mag, einen ewigen und unvergänglichen Wert beimißt, andererseits aber seine Bekenner nicht zu tatenloser Ruhe und jenseitssüchtigem Quietismus leitet, sondern zu nützlicher kultureller Arbeit, getreu seinem Wahlspruche *ora et labora*. Zweitens, in intellektueller Hinsicht, insofern sie der Persönlichkeit das Recht zugesteht

selbständig die ihr eingeborenen Keime geistiger Gesittung zu entwickeln und durch individuelle Verarbeitung des allgemeinen Kulturbesitzes den Fortschritt des menschlichen Gedankens zu fördern. Endlich drittens in politischer Hinsicht, insofern sie, bis auf weitres wenigstens, von jenem politischen Ideal beherrscht wird, demzufolge jeder innerhalb der ihm vom Gesetze aufgerichteten Schranken in vollem Maße seiner persönlichen Freiheit genießt, und die Gleichheit aller vor dem Gesetz ein unumstößliches Axiom bildet. Wie bekannt, sind diese drei Gaben der modernen Menschheit — ich meine diejenige, die durch das Ausleben des Altertums zu politischem Leben berufen wurde — nicht von vornherein eigen gewesen und auch nicht gleichzeitig zuteil geworden; sie wurden in drei aufeinanderfolgenden Eruptionsperioden errungen, deren jede die Gesittung der voraufgehenden Zeit unter den Trümmern der gesprengten Schichtungen zu begraben drohte und sie doch neuverjüngt auf eine höhere Stufe der Vollendung führte. Es sind dieselben drei Eruptionsperioden, welche eben deswegen als die drei Grenzmarken der neueren Geschichte anerkannt sind: die Zeit der Ausbreitung des Christentums, die Renaissance und die Aufklärung mit der Revolution. Damit ist uns unser Weg vorgezeichnet: wir werden die Bedeutung Ciceros richtig zu würdigen imstande sein, wenn wir seinen Einfluß auf jede von den dreien feststellen.

Vor diesem ungeheuren Nachleben schrumpft die irdische Laufbahn unsres Helden gar sehr zusammen; aber sie war doch die Voraussetzung jenes ideellen Lebens. Deshalb dürfen und müssen

wir feststellen, was Cicero in seinen Erdentagen war, ehe wir seine Spur durch die Äonen verfolgen. Der Name Cicero ist in aller Munde, und so klein das Häuflein derer ist, die ihn aus eigner Anschauung kennen, so zahlreich sind jene, die ihn zu kennen vermeinen; dieses vermeintliche Wissen aber ist weit ärger, als völlige Unwissenheit. Lassen wir daher sein Leben an uns vorübergleiten — in wenigen großen Zügen, wie sich, von luftiger Wolkenhöhe betrachtet, die fliehende Landschaft dem Auge darstellen mag.

I

Sein Leben fiel mit jener entscheidenden Periode der römischen Geschichte zusammen, wo die Keime der Zersetzung, die eine Reihe voraufgehender Fehlkuren dem republikanischen Staatswesen eingeimpft hatte, sich mit staunenswerter Schnelligkeit ausbreiteten, bis sie nach wiederholten Paroxysmen endlich die Krisis herbeiführten, in der die römische Verfassung zugrunde ging. Aufgewachsen in den Grundsätzen des Scipionenkreises, die sich durch eine ununterbrochene Tradition bis auf seine Zeit fortgeerbt hatten, liebte er über alles in der Welt eben sie, jene todgeweihte römische Verfassung; er liebte an ihr, was auch die Scipionen an ihr geliebt hatten: die harmonische Verbindung monarchischer, aristokratischer und demokratischer Elemente, durchdrungen vom Geiste hellenischer Gesittung, jeden Fortschritts fähig, soweit dieser zur Aufnahme und Entwicklung fördernder, nicht zerstörender Ideen führte. Wir wollen mit ihm über die Wirklichkeit dieses Idealbildes

nicht rechten; so viel verstand sich von selbst, daß er in seinem Dienste vereinsamt bleiben mußte, wie es ja auch die Scipionen gewesen waren. Mochte durch Cinna die Revolution, mochte durch Sulla die Reaktion siegen: für ihn waren es zwei Niederlagen, in denen seine besten Freunde fielen; nach der zweiten hatte der junge Cicero keine Beschützer und Gönner mehr. Und doch konnte er sich nicht entschließen, seinem Ideal untreu zu werden. Während die Großen seiner Zeit um die Gunst des Siegers buhlten, wagte er es, ihm mit der einzigen Waffe, die ihm geblieben war, mit der Kraft seiner Rede, Trotz zu bieten, indem er sich der Opfer des ungeheueren Unrechts annahm. Bescheiden fing er an: zuerst galt sein Schutz den vielen Existenzen, die mittelbar oder unmittelbar in ihrer zivilrechtlichen Stellung durch die sullanische Umwälzung geschädigt worden waren; sodann den Opfern, die den neuen Strafgerichten zugeführt werden sollten. Der Erfolg machte ihn kühn; so beschloß er endlich, für diejenigen zu kämpfen, die von der neuen Gewaltherrschaft am schwersten getroffen worden waren, für die unterworfenen Völker. Auch hierin am scipionischen Reichsideal hängend, wonach sich die römische Herrschaft mehr als eine Art friedlichen und gerechten Protektorates über die geeinigten, aber freien Nationen der Erde darstellte, hatte er den Mut, die sullanische Entstellung dieses Reichsideals — das statthalterische Regiment in den Provinzen seiner Zeit — vor die Schranken eines öffentlichen und darum gerechten Tribunals zu fordern und für alle Zeiten mit einem jener niederschmetternden Ausdrücke zu brandmarken, wie sie ihm zu Gebote standen, — mit dem Ausdrucke *lex injuriae*.

Das war die erste Periode der staatsmännischen Wirksamkeit Ciceros — die Periode des Kampfes gegen das triumphierende Unrecht, welches das Gleichgewicht der römischen Verfassung zum Schaden des demokratischen Elementes verletzt hatte. Nach und nach wurde das verletzte Gleichgewicht wiederhergestellt; da begann die zweite, die erhaltende Periode seines Lebens — zum großen Ärgernis für alle überzeugungstüchtigen Standpünktler aus alter und neuer Zeit, welche die Opposition als eine Art Selbstzweck auffassen und nicht begreifen können oder wollen, daß ein Mann, der für eine Idee kämpft, eben mit der Verwirklichung dieser Idee den Kampf aufgibt. Die Idee nun der scipionischen Verfassung war durchaus vereinbar mit dem überwiegenden Einflusse einer charakterstarken und durch ihre Verdienste glänzenden, dabei aber streng republikanisch gesinnten Persönlichkeit; solche Persönlichkeiten waren vor Zeiten die Scipionen selber gewesen, der Ahn und der Enkel; später Catulus, der Sieger über die nordischen Barbaren. Jetzt war der Sitz leer: Cicero hatte ihn dem Manne zugedacht, in dem er aus vielen Gründen den direkten Erben der Scipionen sehen mußte und nachweislich gesehn hat — Pompejus; er selber wollte ihm sein, was einst Laelius dem jüngeren Scipio gewesen war, Freund, Berater und Beistand; damit wäre der alte, echtrömische Bund von äußerer und innerer Kraft, von Schwert und Wort, erneuert worden. So wirkte er in wahrhaft republikanischem Geiste zugunsten des Pompejus; er half ihm den Oberbefehl verschaffen für den notwendigen und ruhmvollen mithridatischen Krieg und wachte sorgsam während seiner Abwesen-

heit über dem wiederhergestellten Gleichgewicht der römischen Verfassung. Sein Konsulat fiel in die Zeit eines zwiefachen, höcht gefährlichen Ansturms gegen diese Verfassung, der von zwei der fähigsten Männer des damaligen Roms gleichzeitig unternommen wurde, von Caesar, dem Haupte der Demokratie, und Catilina, dem Haupte der Anarchie. Jenen, der nur konstitutionelle Mittel anwandte, hat er in offenem, ehrlichem Kampfe mehr als einmal besiegt; diesen, der die Verfassung Roms unter den Trümmern der Stadt begraben wollte und zu diesem Behuf eine weitläufige Verschwörung angezettelt hatte, umgab er von allen Seiten mit einer unsichtbaren Wache, die er so geschickt zu leiten wußte, daß die Schuld der Verschwörer bald sonnenklar dastand und Rom um den Preis des Lebens einiger weniger, die sich am schwersten versündigt hatten, gerettet werden konnte. Das war der Konsul Cicero: als er sein Amt niederlegte, forderte er Pompejus auf, in das von ihm gerettete Rom zurückzukehren und den ihm dort zugedachten Sitz einzunehmen.

Für ihn begann die dritte Zeit: die Zeit des langsamen, aber unaufhaltsamen Niedergangs. Die Demokratie unter Caesar erneuerte ihren Angriff, die Anarchie fand an Clodius einen neuen Führer; die beiden aber, die den Staat hätten retten können, Pompejus und der Senat, zogen es vor, miteinander zu hadern, statt sich gegen die gemeinsamen Feinde zu verbinden. Cicero tat alles, was er konnte, um diese abzuwehren und jene zu versöhnen; trotz der schweren Schläge, die sein Lebenswerk, die gleichmäßig ponderierte römische Verfassung, in diesem Kampfe aller gegen alle trafen, harrte er auf seinem

Posten aus, solange die Feinde den Kampf gesondert führten. Als aber die Demokratie mit der Anarchie, Caesar mit Clodius das unnatürliche Bündnis einging, war sein Widertand gebrochen; er ging in die Verbannung. Allerdings war diese Verbannung ebenso kurz, wie jenes Bündnis, und Cicero durfte bald im Triumphe nach Rom zurückkehren. Aber helfen konnte er nicht mehr; die Verfassung war zerstört, die Anarchie wütete in Rom, während der Führer der Demokratie an der Spitze seiner Legionen in Gallien kämpfte und dort die Schicksalsstunde abwartete, die ihn als ersehnten Retter und Herrscher in die ewige Stadt rufen würde.

Sie kam auch, wenn auch nicht ganz so, wie es der künftige Herr von Rom sich hatte denken können. Die Orgien der Anarchisten wurden durch zwei unerwartete Ereignisse jählings unterbrochen: das eine war der Tod des Clodius, das andre die tatsächliche Diktatur des Pompejus, der sich im entscheidenden Augenblick mit dem Senate ausgesöhnt hatte. So sehr auch diese Versöhnung den Charakter des Notgedrungenen an der Stirne trug — sie bewies doch Caesar, daß er auf friedlichem Wege sein Ziel nicht erreichen würde. So wurde der Krieg notwendig, der Krieg zwischen dem alleinherrschenden Feldherrn mit seinem wohldisziplinierten Heere einerseits und einer vielköpfigen Menge einander mißtrauender und unbotmäßiger Senatoren andrerseits. Cicero verhehlte sich das Bedenkliche dieser Sachlage nicht; wie seine Briefe uns lehren, sah er die Niederlage des Senates voraus. Trotzdem setzte er den Versuchungen Caesars, der ihn in den ehrenvollsten Ausdrücken nur um seine Neutralität bat, eine feste Weigerung entgegen und

folgte dem Kämpfer, von dem er wußte, daß er seinem Verderben entgegenging.

Mit dem Siege und der Alleinherrschaft Caesars war auch Ciceros Schicksal entschieden. Wie dringend ihn auch der neue Gebieter aufforderte, seinen Platz im Senate wieder einzunehmen — er mochte nicht mit Unrecht glauben, daß mit dem greisen Republikaner zugleich die Ehre und Gesetzlichkeit für seine Sache gewonnen werden würden —, Cicero befliß sich durchaus einer kühlen, wenn auch ehrerbietigen Zurückhaltung; nur selten benützte er die ihm vom Sieger gewährte Redefreiheit, um für einen vom Kriege verschonten Pompejaner ein gutes Wort einzulegen oder für seine Rückberufung zu danken. Das politische Ideal, für das er in den besten Jahren seines Lebens gekämpft hatte, war unwiederbringlich dahin, und er wußte, daß dem so war; zudem fiel die Vernichtung dieses Ideals mit der Vernichtung seines Familienglückes zusammen.

Unter dem Druck dieses doppelten Unglücks kehrte er zur Lieblingsbeschäftigung seiner Jugend, zur Philosophie zurück. Sie sollte ihn zunächst trösten; allein der schaffende Trieb war in ihm noch zu mächtig, als daß er auf die Dauer nur der Empfangende hätte bleiben können. Da er sah, daß die Schatzkammer der griechischen Weisheit römischerseits noch fast unberührt geblieben war, beschloß er, sie seinen Landsleuten zugänglich zu machen. Sein Zweck war zunächst, den Römern in ihrer eigenen Sprache das Verständnis der Ideen zu eröffnen, die er den führenden Geistern der Hellenen verdankte, auf daß dieser Born der Erquickung auch ihnen ebenso rein und reichlich flösse, wie ihm; aber die Ergebnisse

seiner Tätigkeit übertrafen bei weitem ihren nächsten Zweck. Indem er die Gedanken der griechischen Meister lateinisch darlegte, und zwar mit all dem Zauber, der seinem Stile einmal eigen war, hat er nicht nur Rom, sondern den gesamten gebildeten und bildungsdurstigen Westen der griechischen Philosophie, das heißt der Philosophie überhaupt, zugeführt. Es ist nicht nötig, gerade hier diese Behauptung zu begründen — es wird im Lauf der weiteren Betrachtung mehr als hinreichend geschehn. Hier nur die Bemerkung, daß die Kulturgeschichte nicht viele Momente kennt, die an Bedeutung dem Aufenthalte Ciceros auf seinen Landgütern während der kurzen Alleinherrschaft Caesars gleichkämen.

Der Tod Caesars machte seiner Muße ein Ende; naturgemäß war Cicero dazu berufen, die Geschicke der — wie er glaubte — wiedergeborenen Republik zu leiten. Ihre kurze Dauer gibt uns kein Recht, über die Hoffnungen ihrer letzten Kämpfer hochmütig abzuurteilen; vielmehr wird der Blick eines wahren Freundes der Menschheit mit inniger Rührung an dem damaligen Cicero hängen, diesem 63 jährigen Greis, der mit staunenswertem, wahrhaft jugendlichem Eifer sein philosophisches Einsiedlerleben mit der neuen staatsmännischen Wirksamkeit vertauschte, der kühn dem Nachfolger Caesars, Antonius, die Stirn bot und von seinem Senatorensitze aus das ganze römische Reich regierte. — Bekanntlich war der Ausgang des Kampfes ein unglücklicher; aber der Tod Ciceros brachte zugleich den Tod der Republik, und dieses Zusammentreffen, das kein zufälliges war, umgab seine Gestalt für die Nachgeborenen, solange der römische Name lebte, mit einer Glorie nicht nur des Ruhmes, sondern auch der Heiligkeit.

Das politische Ideal, für das Cicero gestritten und gelitten hatte, war mit ihm für immer dahin. Sein Nachglanz freilich fuhr noch lange fort in den Herzen der besten Römer zu glühn, bald in neuem, blendendem Schimmer erstrahlend — so nach Nero, unter Marc Aurel, unter Alexander Severus —, bald verblassend und hinsterbend; für die lebendige Wirklichkeit hatte es zu bestehen aufgehört. Was fortan den Namen Ciceros trug, war erstens die Erinnerung an sein Leben, die alsbald ins Archiv der Geschichte und in die Werkstatt der Legende wanderte; zweitens und hauptsächlich sein literarischer Nachlaß.

Für die erstere war es ein Glück, daß Ciceros unmittelbarer Feind nicht der spätere Augustus gewesen war, sondern Antonius, derselbe, der im Kampfe um die Weltherrschaft bei Actium unterlegen war und bald darauf — zum guten Teile wenigstens — den Erbfluch des Caesarismus mit sich in sein ägyptisches Grab genommen hatte; dieser feine Unterschied machte es dem Prinzipate leichter, mit dem gemordeten Republikaner einen für beide Teile ersprießlichen Frieden zu schließen. Zwar was des Sohnes huldreich gestattete Ämterlaufbahn anlangt, so hat dabei entschieden mehr der Kaiser als dieser selbst das Andenken des Verstorbenen geehrt; eine reinere und bedeutsamere Huldigung waren desselben Kaisers schöne Worte an einen seiner Enkel, den er bei der Lektüre des Cicero überrascht hatte. Der Knabe wollte das Buch unterm Gewande verstecken; der Kaiser nahm es ihm aus der Hand, las lange darin

und sagte zuletzt, indem er es ihm zurückgab: „ein Meister des Worts, mein Kind, und dazu ein treuer Sohn seinem Vaterlande“.

So konnte denn Cicero im Luftreich der Legende leicht gelingen, was ihm auf dem harten Boden der Wirklichkeit versagt gewesen war: bei Lebzeiten zumeist von allen Parteien angefeindet, oder höchstens geduldet, wurde er nach seinem Tode von allen begehrt. Für die Kaiser, die ihr *civile ingenium* zeigen wollten, war er ein weit bequemeres Objekt, als der starre Cato oder gar die Caesarmörder Brutus und Cassius; andrerseits ließ es sich auch die frondierende Aristokratie nicht nehmen, ihn, „den das freie Rom den Vater des Vaterlandes genannt hatte“, gelegentlich gegen die kaiserlichen Inhaber dieses Ehrennamens auszuspielen. So hat ihn denn auch die bedeutendste Werkmeisterin der römischen Legende, die Rhetorenschule, vorwiegend von der guten Seite gefaßt. Auch hier ist es übrigens der Konflikt mit Antonius, der im Mittelpunkt des Interesses steht; er hat ihr mindestens zu drei wirkungsvollen Deklamationen den Stoff geliefert und die bedeutendsten Vertreter des Fachs beschäftigt, während beispielsweise der Konflikt mit Catilina nur schwache, der Konflikt mit Clodius gar keine Spuren hinterlassen hat; nach dem oben Gesagten möchte ich darin mehr als einen Zufall erblicken. Da hatte das republikanische Hochgefühl gute Gelegenheit, sich gefahrlos zu entladen; und man mußte schon ein ganz abnormer Tollkopf sein, um sich damit nicht zufrieden zu geben. Ciceros Bild fiel dabei, wie gesagt, nicht übel aus: die Bestrafung des Verres, der Kampf mit Catilina,

die ehrenvolle Verbannung, die humane Verwaltung Ciliciens — alle diese Ruhmestitel kamen zu gebührender Geltung. Alles in allem, ein makelloser Charakter; schade nur, daß es ihm an der Haupttugend Catos, an der *constantia* gebrach! Das ist das für spätere Zeiten vorbildliche Urteil der römischen Legende; es stimmt recht gut zu dem schönen Londoner Kopfe mit seiner hoheitsvollen Stirn, seinen klugen Augen, seinem feinen Profil, die uns so lebendig den Helden des 'großen Jahres' vergegenwärtigen, während andrerseits die halb ironisch, halb wehmutweich geschwungene Lippe die Erinnerung nicht schwinden läßt, daß *animus Catonis* und *stomachus Ciceronis* denn doch Gegensätze waren.

Indessen, so günstig auch diese Würfel gefallen sein mochten — die Wogen des Parteikampfes waren bei Lebzeiten des Mannes zu heftig gewesen, als daß sie sich nach seinem Tode ganz hätten legen können. Zwar was die Streitschriften anbelangt, die durch die früheren Konflikte zutage gefördert waren, so konnten sie keine nachhaltige Wirkung beanspruchen; das war ja eben das Verwirrende an jenem Kampfe, daß es die gestrigen Gegner heute als Verbündete zusammenführte. Entscheidend war der letzte, der unausgeglichene Konflikt mit Antonius. Die Philippiken waren nicht unbeantwortet geblieben, wenn auch die Antwort ziemlich unschädlich gewesen zu sein scheint; verhängnisvoller war die unfreundliche Haltung des feinsinnigen und einflußreichen Antonianers Asinius Pollio, der nach Senecas d. Ä. Aussage als der einzige von den jüngern Zeitgenossen dem Rufe des toten Redners bis zuletzt feindselig blieb. Sein Haus war der Mittelpunkt der cicerofeindlichen

Gerüchte; hier wurde zuerst jenes Karikaturbild entworfen, das dann über zwei Jahrhunderte lang sein zähes Kryptogamendasein fristete, bis es unter Kaiser Alexander in einem großen weltgeschichtlichen Herbarium willige Aufnahme fand und so auch uns übermittelt wurde. Bei der Machtstellung, die Pollio innerhalb der römischen wie der griechischen Intelligenz einnahm, ist diese Wirkung begreiflich; durch seine persönlichen Beziehungen zu Dichtern wie zu Deklamatoren wußte er seinen Ideen bei diesen sowie bei jenen Eingang zu verschaffen. Dort war es Vergil, der in seinem Redner Drances die erste künstlerische Verkörperung jener Karikatur gab; so schonend er auch den Pinsel führte, so wird doch kein Kundiger verkennen, daß er seine Striche sämtlich dem Bildnis entnahm, das er im Hause des Pollio oft genug studieren konnte. Stärker und zugleich unverkennbarer waren die Angriffe der Rhetorik, zumal der griechischen; je mehr die Römer sich gewöhnten, in Cicero „die Stirnblume jenes Kranzes zu sehn, den sie dem übermütigen Griechenland entgegenhalten konnten", desto mehr lag es den Griechen daran, an ihm ihre schonungslose Kritik zu üben — was ihnen denn auch, wie unten zu zeigen sein wird, die Griechen der Renaissance nachmachten. Eine hervorragende Rolle scheint hierbei der gewandte Smyrnäer Cestius Pius gespielt zu haben, wenngleich wir den für die Rhetorik überhaupt bezeugten Einfluß des Pollio gerade für ihn nicht nachweisen können; von ihm wird noch unten zu reden sein, da seine Feindseligkeit nicht zum wenigsten durch Stildifferenzen hervorgerufen worden ist. — Eine besonders ausgiebige Nahrung wurde den Karikaturisten

zugeführt, als Pollios Sohn Gallus jenes Buch veröffentlichte, dessen ausgesprochene Tendenz in der Verherrlichung des Pollio auf Kosten Ciceros bestand; hier, wo der Pinsel der Medisance von der Pietät geführt wurde, war die Wirkung eine doppelt gefährliche, und mancher naive Cicerofreund mag, gleich dem jüngeren Plinius, ahnungslos sein besseres Erinnerungsbild durch dorther entnommene Züge verzerrt haben.

Was nun die Arbeitsweise der antiken Karikaturisten betrifft, so war sie von der ihrer modernen Zunftgenossen qualitativ nicht verschieden, wenn auch das 'perfide Zitat' gefehlt zu haben scheint: man kam mit dem sogenannten *color* aus. Die Legende reist mit leichtem Gepäck und läßt auf jeder Station etwas davon zurück; der Rhetor nimmt ihr, was sie ihm bringt, aus der Hand und staffiert es mit eigenen Zutaten und Motivierungen aus — das sind eben die *colores*. Der große Redner war ein *homo novus* . . . also von niedriger Herkunft, so ein Schreier aus der Hefe des Volks, wie seiner Zeit der Gerber Kleon. Hängen wir auch ihm, oder doch seinem Vater ein niedriges Gewerbe an, sagen wir — das eines Walkers; das wird uns dann zu den zierlichsten Pointen und Wortspielen Stoff geben. — Er war ein schöner Mann, wird also ein hübscher Junge gewesen sein . . . für solche hatte die Rhetorenpalette die üblichen Schmutzfarben stets in gehöriger Mischung parat, so daß man sie nur aufzuklexen hatte. — Er hat mit Catilina gekämpft . . . einem ganz harmlosen Patron, dessen einzige Schuld in allzu eifrigen Wahlumtrieben bestanden hatte. Er hat viele Mitbürger vor Gericht verteidigt . . . jawohl, für schnödes Gold, um das ihm seine Beredsamkeit für den Meistbietenden feil war;

viel wert war sie übrigens auch nicht, diese gepriesene Beredsamkeit, denn so gehalten hat er seine Reden doch nicht, wie er sie später herausgegeben hat. — Mochte also ein Color den andern schlagen, die Karikatur wurde nur um so drastischer.

Immer weiter schritt die Zeit vorwärts, immer leichter wurde, an Gutem wie an Bösem, das Gepäck der Legende; als das schöne Jahrhundert der Antonine zu Ende ging, da verblaßte die Persönlichkeit Ciceros völlig. Das mag uns bei einem so durchaus persönlich schreibenden Autor wunderbar dünken; Tatsache ist doch, daß man allmählich verlernte, aus den Schriften auch nur äußerlich den Verfasser herauszulesen. Es wurde in kläglichem Sinne wahr, was
XI. 112. Quintilian einst von ihm gesagt hatte — Cicero sei nicht mehr eines Menschen, sondern der Beredsamkeit
c. min. 117. Name; der Vers des Claudian *carmina seu fundis, seu Cicerona tonas* ist für die ganze Zeit der Monarchie charakteristisch. Der Schemen, zu dem sich die Persönlichkeit Ciceros allmählich entkörpert hatte, konnte dann ohne Mühe göttlich gesprochen werden; diese Tendenz, die sich schon im Antoninenzeitalter bemerkbar macht, erreichte zur Zeit der heidnischen Renaissance — von der unten — ihr Ziel.

Solideren Schritts wandelte die Historie einher. Hierfür ist nichts bezeichnender als das Beispiel eben desjenigen Asinius Pollio, den wir oben als einen der ersten Werkmeister der gehässigen Cicerolegende kennen gelernt haben: eben jene Verleumdungen, die er ungescheut, als wirksame *colores,* in seinen Reden vorgetragen hatte, hat er in sein Geschichtswerk nicht aufzunehmen gewagt. Dasselbe gilt für den

zweiten Widersacher Ciceros, Sallust, wenn wir, wie billig, von modernen Spitzfindigkeiten absehn. Es war nicht anders, die Thukydides und Polybius hatten nicht umsonst gelebt: in der Historie war der *color* verpönt, nicht weil er unsittlich, sondern weil er stilwidrig war. Immerhin muß man gestehn, daß die Cicerofrage für die erste Generation der halben Zeitgenossen noch nicht spruchreif war, selbst dann nicht, als das Leben des großen Mannes in dem Werke seines Freigelassenen Tiro fein sauber geeckermannt vorlag. Das wurde sie erst, als sein ungeheurer Briefwechsel von den verschiedenen Adressaten der Öffentlichkeit übergeben wurde, was sehr allmählich geschehen zu sein scheint; und als er in annähernder Vollständigkeit benutzt werden konnte, da war es für die Historie der Republik zu spät, sie hatte unter der Feder des Livius bereits ihre maßgebende Gestalt erhalten. Diese war nun im ganzen für Cicero nicht ungünstig, und es ist zu bezweifeln, ob das Studium des Briefwechsels speziell bei Livius mehr als vereinzelte Retouchen bewirkt haben würde; immerhin ist die Tatsache zu betonen, daß Ciceros Charakterbild für die Geschichte bereits erstarrt war, bevor die zuverlässigste Quelle seiner Persönlichkeit einigermaßen aufgearbeitet werden konnte, und daß diese Aufarbeitung überhaupt niemals in ausreichender Weise besorgt worden ist.

Wenn wir nun auf die weitere Entwicklung der Cicerohistorie von Livius bis zu den letzten Ausläufern, — Plutarch, Appian und Cassius Dio — einen flüchtigen Blick werfen, so sehen wir sie im großen und ganzen von zwei Faktoren beherrscht. Der eine ist das — leider sehr sporadische — Hindurchsickern des

dem Briefwechsel entstammenden historischen Stoffes; der andre, verhängnisvollere, ist die langsame, zwischen Historie und Legende sich vollziehende Osmose. Sie war bei der Übermacht der rhetorischen Bildung unvermeidlich; so leicht es den Schöpfern der Legende gewesen war, ihre Erdichtungen von ihren historischen Werken fernzuhalten, so schwer mußte eben dieselbe Kritik den Epigonen fallen, denen beides, Dichtung und Wahrheit, in den einen Begriff 'Überlieferung' aufgegangen war. Dazu kam, daß auch die Historie in ihrem rhetorischen Teil der Legende einen fast gesetzlich zu nennenden Schlupfwinkel bot: ich meine jene nach thukydideischem Muster dem Geschichtswerk eingeflochtenen R e d e n, die ihre ursprüngliche hohe Bedeutung längst verloren hatten und zum bloßen belletristischen Zierat ausgeartet waren. Dieser wurde nicht anders behandelt als die Schuldeklamationen auch: wie wenig Skrupel diese Behandlung erweckte, lehrt am besten das Beispiel des letztgenannten Historikers, der uns in seinen historischen Partien die — freilich durch seinen extremen monarchistischen Parteistandpunkt beeinflußte — Geschichte, in der Calenusrede dagegen zu Beginn des 46. Buches — im Widerspruch mit seiner eigenen Darstellung — die reine Legende gibt. Wir sind ihm für beides dankbar; durch die geschilderte Behandlungsweise sind seine Abschnitte über Cicero für beide Gebiete seines persönlichen Nachlebens abschließend geworden.

Doch wie sich auch das Urteil über die politische Wirksamkeit und den persönlichen Charakter Ciceros bei der Nachwelt gestalten mochte — das Schicksal seines literarischen Nachlasses blieb davon unberührt. Hätte ihn jemand bei Lebzeiten gefragt, welchen Nutzen er von ihm für die Folgezeit erwarte — er hätte bezüglich der philosophischen Schriften wohl die von uns oben gebrachte Antwort gegeben, S. 9.
bezüglich aller rednerischen Arbeiten dagegen gewiß nur die, daß er in ihnen eine Schule der römischen Jugend, eine Sammlung lebendiger Stilmuster sehe, nach denen sich zum Ruhme der römischen Eloquenz der literarische Geschmack der Mit- und Nachwelt richten könne und solle. Diesen Gedanken deutet er mehr als einmal an — so in den einfachen und edlen Worten, die man doch nicht vergessen sollte, wenn man mit der üblichen Suffisance über den 'eitlen' Mann abspricht: „Ich habe weder dem Staate noch Phil. II 20.
meinen Freunden je meinen Beistand verweigert; und doch darf ich im Hinblick auf meine mannigfaltigen Schriften sagen, daß es mir vergönnt gewesen ist, durch meine über der Schreibtafel verwachten Nächte unsrer Jugend einigen Nutzen und dem römischen Namen einigen Ruhm zu bringen.“

Da liegt nun die Frage nahe, worin denn die Vorbildlichkeit dieses 'ciceronianischen' Stiles bestanden habe; und da unser Autor nicht nur Praktiker, sondern auch Theoretiker seiner Kunst gewesen ist, sind wir in der glücklichen Lage, an zwei Türen

anklopfen zu können. Die theoretische geht leichter auf; versuchen wir's zuerst bei ihr.

Dabei werden wir das unvollendete rhetorische
Jugendwerk billigerweise aus dem Spiele
lassen, — ohne es darum gering zu achten: es
haben viele Jahrhunderte lang tüchtige Männer bei ihm
Belehrung und Erbauung gesucht, und speziell das präch-
tige einleitende Bild hat noch bis ins vorige Jahrhundert
§ 9. hinein die Menschen begeistert — wovon unten mehr.
Doch können natürlich über die Kunst des vollendeten
Redners nur die späteren Schriften Auskunft geben,
und deren sind drei: das Hauptwerk 'vom Redner',
eine ungemein fesselnde, von vielen aktuellen Aus-
blicken und Exkursen unterbrochene Darstellung der
stoischen Theorie der Redekunst, sodann die Brutus
gewidmete und nach ihm benannte Rednergeschichte,
endlich drittens der in Briefform verfaßte 'Redner',
der den vollendeten Meister als solchen in seiner
Gesamterscheinung vorführen will. Und es ist kein
Zweifel, daß auch der moderne Leser bei jedem dieser
Werke so oder anders auf seine Rechnung kommen
wird — ja, der moderne Leser ganz besonders, da
ja gerade jetzt das gesprochene Wort allmählich zu
seinem Rechte zu kommen beginnt und im Zusammen-
hang damit einerseits der halbwegs 'vollendete Red-
ner' seiner Macht über die Gemüter halbwegs inne
wird, andrerseits auch das alte Vorurteil wieder
hervorschleicht, um mit seinem ängstlichen *sunt ista*
or. 147. *magnificentius quam docentur* die freie Entfaltung der
neuen Macht zu verhindern. Trotzdem ist offen heraus-
zusagen, daß für unsre Frage alle drei Schriften
nicht viel abwerfen, — selbst die letzte nicht, so

natürlich es auch für den Autor war, unter dem 'vollendeten Redner' sein eignes Ideal zu zeichnen. Es gelingt eben nichts schwerer, als ein Selbstporträt; wie oft ruft sich der Autor zu „so gehn wir denn endlich daran, jenes Bild zu entwerfen!" ... und als es damit Ernst werden soll, da wird uns doch wieder im wesentlichen die Theorie aus den Büchern 'vom Redner' geboten; wer ihr entspricht, der ist eben der vollendete Redner. Also: auf eine Enttäuschung müssen wir uns schon gefaßt machen; doch überhebt uns das nicht der Pflicht, die Antwort, soweit sie gegeben ist, sorgfältig zu registrieren.

Dahin gehört in erster Linie der Satz, daß Redekunst ohne Sachkenntnis nur verwerfliches, leeres Phrasengeklingel schafft und der ungekünstelten Sachlichkeit gegenüber eine traurige Rolle spielt. Damit ist zweierlei gesagt: erstens daß der Redner den Fall, den er behandelt, eingehend studiert zu haben hat, zweitens aber und hauptsächlich, daß er als Mensch auf der Höhe der Bildung seiner Zeit stehn soll. Diese Bildung soll sich nicht etwa durch die ausgekramten Kenntnisse verraten, sondern den Stil selbst durchdringen; „wie der Ballspieler, ohne irgend eine von den eigentlichen Turnübungen auszuführen, durch seine bloße Haltung beim Spiele zeigt, ob er die Turnschule durchgemacht habe oder nicht, so zeigt auch der Redner, ohne auf die Einzelfächer einzugehn, dennoch mit Leichtigkeit, ob er nur die Deklamierübungen mitgemacht habe, oder aber in der Schule der allgemeinen Bildung zum Redner gereift sei". Die Forderung wird Cicero nicht müde *de or. I 73.* zu wiederholen und ebenso die weitere, daß in dieser allgemeinen Bildung die erste Stelle der Philosophie einzuräumen sei: „ich gestehe, daß mein Rednertalent,

wie hoch man es auch einschätzen möge, seine Nahrung nicht in der Werkstatt der Rhetorik, sondern
or. 12. auf den Wandelgängen der Akademie erhalten hat".

Dieser vornehme, philosophisch durchgeistigte Stil wird aber nicht ungeordnet von unseren Lippen strömen — er ist nach festen Gesetzen zu handhaben, die indessen keine willkürlich aufgestellte Tabulatur bedeuten, sondern erfahrungsmäßig aus der lebendigen Übung der Rede abgeleitet sind; „nicht aus der Theorie hat sich die Rede entwickelt, sondern aus
de or. I 146 der Rede die Theorie". Diese Theorie will nun angeeignet sein — „mögen die andren geheim tun: ich habe stets bekannt, daß ich meine Sache gelernt
or. 146. habe"; aber einmal gelernt, wirkt sie unwillkürlich weiter, freilich im Bunde mit jenem Element, „welches der Theorie erst ihre Berechtigung verleiht, selbst aber durch keine Theorie gelehrt werden kann —
de or. I 132. dem Sinn für das Schickliche". — Soweit ist Cicero mit allen Kunstrednern einig; nun aber kommt das unterscheidende Moment. Es betrifft den Redeschmuck, zumal in Rhythmus und Satzgliederung. Soll man ihn ganz fernhalten? Soll man mit ihm die ganze Rede überspinnen? Jenes verlangten die nüchternen Attizisten, dieses die üppigen Asianer: Cicero weiß wohl in der Rede die Werkteile von den Ruheteilen zu unterscheiden. Jene lasse man schmucklos: „durch die rhythmische Rede wird der Affekt gebrochen, das Mitgefühl des Redenden in
or. 209. Frage gestellt, alles erscheint unwahr und verstellt"; in diesen möge sich der Schmuck behaglich entfalten. So ist auch die griechische Baukunst in ihrer besten Zeit gewesen; die Werkteile — Säulenschaft, Architrav, Triglyphe — blieben schmucklos ihrer

ernsten Arbeit geweiht, in den Ruheteilen — dem Kapitell, der Metope, dem Giebelfeld — durfte sich der heitere Schmuck der Skulptur ausbreiten.

Fügen wir noch den aus alledem sich ergebenden rhetorischen Universalismus hinzu, die Forderung, daß der Redner die ganze Klaviatur von Ethos und Pathos beherrsche, um überall das einzig Schickliche treffen zu können, so haben wir das Charakteristische der Richtung, der Cicero folgte, in der Hauptsache beisammen; es erübrigt noch, ihm selbst in dieser Richtung den ihm zukommenden Platz anzuweisen. Und hierbei läßt uns der Theoretiker Cicero gänzlich im Stich; sich selbst hat er, wie gesagt, nicht zeichnen können. Wir müssen uns von seiner Theorie zu seiner Praxis wenden.

Zwar einen nützlichen Fingerzeig können wir noch, ehe wir die Theorie ganz verlassen, seinem Schriftchen entnehmen, mit dem er seine Übersetzung der Kranzreden eingeleitet hat. „Der Redner", heißt es dort, „hat seine Zuhörer zu belehren, zu opt. g. or. 3.
fesseln, zu erschüttern; das wird der eine besser, der andre schlechter können, doch betrifft der Unterschied nicht die Art, sondern nur das Maß." Folgen wir diesem Fingerzeig, so können wir leicht auch Cicero in der von ihm vertretenen Richtung seinen Platz anweisen — nämlich für die römische Redekunst obenan. Doch ist damit nicht viel gesagt: wenn für das strenge Denken jeder qualitative Unterschied zuletzt einen quantitativen ergibt, so fordert umgekehrt unser Vorstellungsvermögen die Umsetzung womöglich jeden quantitativen Unterschieds in einen qualitativen.

Diesen Qualitätsunterschied haben nun die Jüngeren von Cäsar an richtig herausempfunden,

Br. 253 indem sie die *copia* für das Hauptcharakteristikum des ciceronianischen Stils erklärten; wenn indes, nach
XI, 106. der berühmten Antithese Quintilians, „bei Demosthenes kein Wort weggenommen, bei Cicero keins hinzugefügt werden kann“, so möge man daraus ja nicht vorschnell folgern, es könnte bei Cicero umgekehrt vielerlei vielfach ohne Schaden wegbleiben. Nein; wer es gelernt hat, mit den Ohren zu lesen, der wird jede stilistische Amputation bei Cicero als einen Schnitt ins lebendige Fleisch empfinden. Mit der *copia* ist nämlich ein Doppeltes gegeben: einesteils, daß die Rede dem Gedankenstrome ein ausreichendes Bett gewähren soll, daß er ruhig und klar, ohne Strudel und Trichter, dahinfließe; zum andern Teil aber, daß sie mit vollem und reinem Klange den Fortschritt des Gedankens zu begleiten hat. So ist die r h y t h m i s c h - l o g i s c h e P e r i o d e die normale Einheit der ciceronianischen Rede geworden; wer sie nicht in diesen beiden Elementen würdigen kann, der wird dem eigensten Wesen des ciceronianischen Stils nie gerecht werden.

Allerdings: die rhythmisch-logische Periode. Es klingt wohl wunderhübsch, was ein dem Leser nicht unbekanntes Buch vom Periodenkünstler sagt: *Da malt er eine Linie, die etwa bei einer Konjunktion mit sanfter Senkung beginnt, dann mählich steigt, hier und da, bei Einschaltungen, absetzt und vorübergehend sich wieder senkt, doch nur um mit erneuter Kraft weiter zu steigen bis zum Gipfel: von nun an in schnellerem Tempo, in großem Bogen, in breiten Parallelen, feurigen Antithesen (manchmal auch frostigen), über weite Infinitivsubstruktionen hinweg, zu dem vielleicht*

noch mehrfach ausgefransten oder in den wallenden Schleier eines videtur oder videretur gehüllten Hauptverbum, dem eigentlichen Ziel der Reise, hineilt. Indessen, so gut es auch der geistvolle Autor verstanden hat, das angeblich papierene Gebilde im selben Atemzuge zu charakterisieren, nachzubilden und zu verspotten — so wird sich doch mit alledem nur der lahme Ciceronianismus getroffen fühlen, nicht Cicero selber. Nicht die Rücksicht auf die Klangwirkung ist es, die den Periodenstil geschaffen hat, sondern das Bedürfnis, dem Gedankengefüge einen möglichst gleichartigen Ausdruck in der Rede zu geben. Und wer sich nur einmal durch Analyse des eigenen Denkprozesses zur Erkenntnis durchgerungen hat, welch ein kompliziertes Ding so ein Gedankengefüge ist, wie schwierig infolge der mannigfaltigen Gravitationsverhältnisse der einander anziehenden und abstoßenden Elemente sein Ponderationssystem sein muß, — der wird leicht zugeben, daß die Periode allein dank ihrer verschieden abgestuften Abhängigkeitsskala dem Denkredner die Möglichkeit gewährt, ohne die natürliche Forderung der Verständlichkeit irgendwo zu verletzen, die Genesis seiner Überzeugung in der Rede dem Denkhörer zu übermitteln, und daß sie ihm daher ein ebenso unentbehrliches Werkzeug ist, wie dem Mathematiker das scheinbar verwirrende Gefüge seiner verschiedenen, rund und eckig geklammerten Polynome. Wohlgemerkt, dem Denkredner, wenn er zu Denkhörern spricht ... das sind häßliche Wörter, aber gute Sachen. Der Leser wird doch nicht glauben, daß mir jenes 'Satzungeheuer' kurz vorher unbemerkt durch die Federspalte geschlüpft ist; es war

kein gutes Deutsch — allerdings, noch nicht: dazu müßten wir uns erst noch ein wenig hinaufintellektualisieren . . .

Versuchen wir uns 'natürlicher' auszudrücken, d. h. mehr nach Art eines Menschen, der möglichst viel sieht, möglichst viel fühlt und möglichst wenig denkt. Was ich sehe (höre, taste etc.), ist das Nacheinander — wenn ich mir einbilde, auch das Nebeneinander zu sehn, so ist es einfach eine Illusion, durch das Hereinragen eben jenes verwerflichen Denkprozesses entstanden. Was ich fühle, ist ebenfalls ein Nacheinander; und das Auslösen der Entschlüsse durch Wahrnehmungen oder Gefühle erst recht. Also: „es regnet: ich bleibe zu Haus" — das ist die natürliche Syntax, das Ideal der Papierfeinde; sie läßt sich ohne Rest auch ins Hottentottische übersetzen. Nur eins ist schlimm an ihr: sie ist nicht wahr. Der Vorgang, den sie in Worte kleiden will, ist der: „ich habe beobachtet, daß es regnet; auf diese Beobachtung ist mein Entschluß, zu Hause zu bleiben, gefolgt"; was sie aber tatsächlich nach dem Bewußtsein des Redenden wie des Hörenden sagt, ist vielmehr: „weil es regnet, bleibe ich zu Haus". Das richtige einplanige Temporalverhältnis ist unbemerkt in ein falsches einplaniges Kausalverhältnis übergegangen. Denn falsch ist es; einplanig sind Kausalverhältnisse selten. Der Regentropfen, den ich gegen die Dachlücke mir gegenüber beobachtet habe, mag die Schale meines Entschlusses zum Sinken gebracht haben; leer war sie auch früher nicht, es lag darin zu unterst meine Apathie, sodann die behagliche Wärme des Zimmers, ferner die knapp + 3° R. des draußen am Fenster angebrachten Thermometers,

und noch einiges. Und es hätte des Regentropfens nicht erst bedurft, wenn nicht auch die andere Schale ihren Inhalt gehabt hätte: den Rat des Arztes, der mir Bewegung vorgeschrieben hat, die Gewohnheit, um diese Zeit auszugehn usw. Und das ist es nicht allein: als denkender Mensch habe ich auch überlegt, was ich zu Hause und was ich draußen tun und versäumen könnte, und die Zwecke hier haben die Zwecke dort im Gleichgewicht gehalten: dadurch nur konnte der Regen entscheiden. Will ich diesen einzig wahren Sachverhalt in der Rede ausdrücken, so erhalte ich ein ganzes Gewebe von Kausal- und Konzessivsätzen, von Final- und Konsekutivsätzen, ein kompliziertes Gedankensystem, das mir das Anschauungssystem der Temporalsätze überspinnt und sich mit ihm zugleich um den Hauptsatz verteilt. So ist es denn die Wahrheit, die den Periodenbau geschaffen hat; denn hier, wie überall in der Natur, ist die Wahrheit kompliziert — *simplex sigillum falsi.*

Und sollte sich die Erkenntnis, die wir soeben mit den Hausmitteln der Vulgärpsychologie gewonnen haben, nicht auch mit dem soliden Rüstzeug der wissenschaftlichen bekräftigen lassen? Entschließen wir uns, der Leitung eines Meisters dieser Disziplin zu folgen — was den weiteren Entschluß bedingt, dort, wo er uns verlassen muß, selbständig in der von ihm angegebenen Richtung vorwärts zu schreiten.

Der Satz ist der sprachliche Ausdruck für die willkürliche, d. h. auf dem Wege der Apperzeption erfolgende *Gliederung einer Gesamtvorstellung in ihre in logische Beziehungen zueinander gesetzten Bestandteile.* Die Gesamtvorstellung ist nämlich die

psychologische Einheit des Denk- und Redeprozesses, ihrer wird sich der Geist zu allererst und unmittelbar bedienen; um sie aber sprachlich ausdrücken zu können, muß er sie erstens in Einzelvorstellungen zerlegen, als denen gegebene Sprachelemente entsprechen, und zweitens die also gekennzeichneten Einzelvorstellungen mit Hilfe weiterer, gleichfalls gegebener Sprachelemente in ihrer gegenseitigen Beziehung veranschaulichen. Jenes Zerlegen nun, die eigentlich analysierende Tätigkeit des Geistes, geschieht, wie jede Willenstätigkeit, vermittels sukzessiver Apperzeptionen, indem jedesmal ein Halbieren der jeweilig vorliegenden Vorstellungsmasse stattfindet: erst wird die Gesamtvorstellung in Subjekt und Prädikat gespalten, dann dieses in Prädikat und Objekt, dann das zurückgebliebene Prädikat in Prädikat und nähere Bestimmung usw.; der analysierenden Funktion geht aber die — gleichfalls apperzeptive — synthetische, aufbauende parallel, die der jeweilig losgetrennten Einzelvorstellung mit Hilfe der formalen Sprachelemente — Endungen, Präpositionen, Konjunktionen — ihre logische Stellung innerhalb des Vorstellungsganzen anweist. Bei dieser fortschreitenden Doppeltätigkeit sind nun die Mittel des einfachen Satzes bald erschöpft; das Satzglied dehnt sich zum Satze, zum Nebensatze aus, aus dem Blatte ist ein Zweig geworden, der seinerseits Blätter und Keime treibt; so ist aus dem ursprünglichen Satze ein Satzgefüge entstanden . . . allerdings ein Satzgefüge, keine Periode. Damit eine Periode werde, ist noch zweierlei nötig — oder vielmehr, nur eins ist nötig, das andre pflegt sich aber meist von selber einzustellen.

Neben den Teilen will nämlich auch die ursprüngliche Einheit sowohl der Gesamtvorstellung, als auch der dominierenden Teilvorstellungen sprachlich zum Ausdruck kommen. Die Einheit der Gesamtvorstellung findet in der grammatischen Einheit des Satzes und Satzgefüges ihr sprachliches Korrelat; ein weitres, noch wirkungsvolleres Mittel, das zugleich auch für die dominierenden Teilvorstellungen verwendbar ist, gibt die freie Wort- und Satzstellung ab, die Einschaltung der dienenden Teilvorstellung in die herrschende. *Großen den unsterblichen Göttern schulden wir Dank* — das dürfen wir freilich auf deutsch nicht sagen, könnten es auch meist nicht; aber der Lateiner darf und kann es immer: *magna dis immortalibus habenda est gratia.* Durch dieses Zusammenwirken der zentrifugalen Kraft mit der zentripetalen, des Vervielfältigungs- mit dem Vereinheitlichungstrieb wird erst das Satzgefüge zur Periode; aber, wie gesagt, es pflegt sich meist noch ein andres, ganz verschieden geartetes Element einzustellen.

Bisher hatten wir den Denkredner vor uns, der das wohlgeschulte Roß seiner Gedanken am straffgespannten Zügel der Apperzeption dahintraben ließ: die Gesamtvorstellung wurde in ihrer Einheit und Vielheit festgehalten, nichts durfte in den Satz hinein, was nicht keimartig in der Gesamtvorstellung gelegen hatte. Ja, wenn diese Vorstellung nichts als die blaue Leere um sich hätte! Aber es ist ein Sternhimmel von Erinnerungsmomenten, in dem sie sich entwickelt und zu dem jede neu entstehende Einzelvorstellung in bestimmte Gravitationsverhältnisse tritt — oder vielmehr, um den kosmologischen Ausdruck

mit dem psychologischen zu vertauschen, in bestimmte Assoziationsverhältnisse: keine Vorstellung kann auf dem Blickfelde des Bewußtseins auftauchen, ohne daß sich ihr eine Reihe von Erinnerungselementen, die unter dessen Schwelle schlummerten, zu assoziieren trachteten. Es gehört ein starker Wille dazu, um sich beim Denken dieses Sternschnuppenregens von Assoziationen zu erwehren; wo er erlahmt, da wird die Apperzeption von der Assoziation abgelöst, es tritt die Erscheinung ein, die wir 'Ideenflucht' nennen. Da gibt es auch keinen Periodenbau mehr — die 'reihende Redeweise' (*λέξις εἰρομένη*) hat ihre Stelle eingenommen. — Soweit läßt es nun freilich kein Redner kommen; aber ganz fernhalten wird er die Assoziation nicht immer können, ja nicht immer wollen. Ersteres nicht, weil er auch nur ein Mensch und als solcher dem Affekte unterworfen ist — der Affekt aber legt den apperzipierenden Willen lahm und schafft den anstürmenden Assoziationen freie Bahn; letzteres nicht, weil er zu ebensolchen Menschen redet, die denselben Ansturm erleiden und ein leichtes Lockern der straffgespannten Zügel als eine Linderung dankbar empfinden. Sprachlich findet das Anschießen der Assoziationen in den 'offenen Verbindungen' seinen Ausdruck, die im Gegensatz zu der 'geschlossenen Verbindung' von Subjekt und Prädikat der reihenden Redeweise Zugang gewähren. So hat sich denn als das einzige, für den denkenden und fühlenden Redner brauchbare Werkzeug die emotionell-intellektualistische Periode gebildet: es ist die frühere apperzeptive Pflanze, aber gar lieblich von der Flachsseide der Assoziation umrankt.

Und hier ist es, wo uns unser Führer verlassen muß; denn nun ist die Frage nach den Bedingungen zu stellen, die auf das Wachstum der soeben entwickelten rednerischen Periode fördernd und hemmend einwirken. Solche können entweder im Künst ler, oder in seinem Werkzeug liegen; gehn wir von letzterem aus.

Das Werkzeug — das ist die fertige Sprache, deren sich der Redekünstler bedient. Sie kann nach dem Gesagten, theoretisch gesprochen, in vierfacher Hinsicht dem Redenden Halt gebieten: erstens, indem sie infolge ihrer Wortarmut keine allzufeine Analyse der Gesamtvorstellungen gestattet: zweitens, indem sie wegen ihres unentwickelten formalen Elements der Synthese (und damit auch indirekt der Analyse) einen nur geringen Spielraum gewährt; drittens, indem sie aus demselben Grunde die freie Wort- (und Satz-) Stellung unmöglich macht und dadurch die Einheit der Vorstellungen nicht zum Ausdruck gelangen läßt; endlich viertens, indem sie infolge zu großer Geschlossenheit den andringenden Assoziationen keine Stätte darzubieten vermag. — Bei genauerem Zusehn indes verschwindet die letzte Bedingung völlig; denn da die assoziative Denk- und Redeweise in jeder Hinsicht ursprünglicher ist als die apperzeptive, und da anderseits die Menschen zu keiner Zeit aufgehört haben dem Affekt unterworfen zu sein, so ist die Entstehung einer Sprache, die der Assoziation in diesem Sinne feindselig wäre, eine psychologische Unmöglichkeit. Die zweite und dritte fallen im letzten Grunde zusammen, und so stehen Wort- und Formalienreichtum als die beiden Grundbedingungen da, die das Entstehn der Periode erst möglich machen — wobei

indessen die zweite von viel weittragenderer Bedeutung ist als die erste. Einmal nämlich lassen sich die Lücken des Wortschatzes viel leichter ausfüllen, teils auf dem Wege des Bedeutungswandels, teils durch Eigenbildungen und Herübernahme von Fremdwörtern, während der Mangel an Formalien unersetzlich ist; sodann aber macht sich die Schädlichkeit der Wortarmut nur stellenweis geltend, während jener überall fühlbar ist und zu jener syntaktischen Engbrüstigkeit führt, die auf Schritt und Tritt den Redner hemmt und peinigt.

Wenn aber dem so ist, so wissen wir auch, was wir früher teils nur glaubten, teils nicht einmal glauben wollten — daß unter allen bekannten Sprachen die beiden klassischen dem Denkredner das allervollkommenste Werkzeug gewähren. Indessen — das Werkzeug geht uns hier nur soweit an, als es vom Künstler gehandhabt worden ist; welches sind nun die subjektiven Bedingungen, die auf dem Gebiete des Stils sein Schaffen beeinflussen?

Zunächst kommt es auf den Inhaltreichtum der Gesamtvorstellung an, den sein Bewußtsein zu fassen vermag. Wie schon ein und derselbe äußere Gegenstand von verschiedenen Menschen verschieden wahrgenommen wird, indem von dem einen mehr, von dem andern weniger Merkmale empfangen werden, und die Einzelvorstellung demgemäß bei dem einen farbenreich und gegliedert, bei dem andern blaß und verschwommen dasteht, — so gilt das noch mehr von den Gesamtvorstellungen. Es gibt ja zweifellos Menschen, bei denen der obige Experimentiersatz „es regnet; ich bleibe zu Hause“ die Gesamtvorstellung ihres Entschlusses erschöpfend wiedergibt; sie zerfällt bei ihnen

tatsächlich in diese zwei Hälften, aller übrigen oben angedeuteten Glieder sind sie sich nicht bewußt. Solche 'Simplisten' mit fast 'punktueller Enge des Bewußtseins' werden daher nie das Bedürfnis nach periodischem Reden empfinden, und wenn sie je aus äußeren Gründen dazu kommen, eine Periode zu bauen, wird unser Spötter von vorhin ihrer papiernen Schöpfung gegenüber recht behalten: es wird ein Anblick sein, wie wenn man einem Schilfrohr kümmerliche Zweige einsetzt, um es zum Baume auszustaffieren. Wo dagegen reichverzweigte Perioden natürlich sind, da ist auch von Anfang an eine gehörige Weite des Bewußtseins vorhanden; diese allein ermöglicht die Bildung inhaltvoller Gesamtvorstellungen, die sich dann auf dem gegebenen Wege zu entsprechend komplizierten, dabei aber doch natürlichen sprachlichen Gebilden auswachsen. Dieselbe Weite des Bewußtseins ist es nun aber auch, die dem Redner ermöglicht, bei allen Gliedern die Einheit der dominierenden Vorstellung bewußt festzuhalten, und in ihm das Bedürfnis entstehen läßt, auch dieser Einheit zu sprachlichem Ausdruck zu verhelfen. Damit aber jene Fülle und diese Einheit zweckgemäß in die Erscheinung treten, dazu sind noch andre Gaben notwendig, es bedarf der eindringenden Kraft der Analyse, es bedarf der schöpferischen Fähigkeit der Synthese, damit nicht haltlos unvermittelte Vorstellungsreihen, nicht formlos gehäufte Konstruktionen entstehn. Mit alledem ist indessen erst die intellektuelle Periode ermöglicht, die uns belehrt, aber nicht erbaut, nicht reizt, nicht packt, weil sie den assoziativen Krystallisationsprozeß, in dem sich der Affekt in uns entladet, und damit auch den Affekt selber zurückweist und hemmt. Erst wer auch

diesen in seine Rechte einsetzt — wer den Assoziationen so weit Zugang gewährt, daß der Gedanke zum Herzen sprechen kann, sie aber dabei doch so weit zügelt, daß sie den Gedanken nicht aus seiner Bahn reißen, — erst der ist der vollendete Redner, der Meister der emotionell-intellektuellen Periode. Man lasse daher den wohlfeilen Spott: es gehört eine reichveranlagte und hochentwickelte Natur dazu, den Periodenstil als ein ureigenes Ausdrucksmittel zu erzeugen. Bei schwächeren — aber nur bei solchen — wird er zur Unnatur: *corruptio optimi pessima.*

Dem Massenmenschen ist darum der Periodenbau zuwider: er widerspricht seiner von Natur einplanigen und einfachen, von der Erziehung wenig entwickelten Denkweise, dem Simplismus. Er will die Wahrheit einfach, damit er sie fassen, er will die Rede einplanig, damit er ihr folgen kann. Und wenn uns etwas eine hohe Meinung beibringen kann von der Zuhörerschaft Ciceros, den einstmals so vielbewunderten, jetzt so vielgeschmähten Quiriten, so ist es eben die Tatsache, daß sie eine so komplizierte Wahrheit ertrugen, ja mehr als das — verlangten. „Immer war der Geschmack des Publikums die Richt-
or. 24. schnur der Beredsamkeit“, sagt Cicero selber; daher ist von dieser der Rückschluß auf jenen erlaubt.

Denn was das andere Element der ciceronianischen Periode anbelangt, den R h y t h m u s, so sind
or. 213. keine Rückschlüsse vonnöten. Unser Autor zitiert einen Abschnitt aus einer Volksrede des Tribunen C. Carbo, die er selber mit angehört hat: „O *Marcus Drusus* — den Vater mein' ich — heilig, pflegtest du zu sagen, sei das Vaterland: wer immer sich an

ihm vergangen, der habe auch der Strafe volles Maß *abgetragen*; nun, des Vaters weisen Ausspruch hat jetzt des Sohnes frevle Tat *neu bestätigt*." Hier war es der Doppeltrochäus *abgetragen*, der, durch den rhythmischen Bau des ersten Gliedes vorbereitet, den ersten Teil wirkungsvoll abschloß; wie nun aber derselbe Rhythmus in *neu bestätigt* wiederkehrte, „da entfesselte dieser abermalige Ditrochäus einen solchen Beifallssturm, daß es mir rein wunderbar vorkam. Ist dir nun die Bedeutung des Rhythmus klar? Versuch es doch, die Reihenfolge der Wörter zu ändern, laß sie also lauten: *hat jetzt neu bestätigt des Sohnes frevle Tat* — die ganze Wirkung ist hin ... 'Es sind doch aber dieselben Worte, derselbe Gedanke!' — Dem Geiste mag das genügen, dem Ohre nicht." „Das Gefühl ist es, das hier entscheidet", sagt er anderswo; „und wenn wir auch den Grund des Vorgangs *vr. 183.*
nicht angeben können, so gibt das uns noch nicht das Recht, den Vorgang als solchen abzulehnen ... So ist denn aus der Beobachtung und Berücksichtigung der N a t u r allmählich die K u n s t hervorgegangen." Wie weit sind wir damit vom Papiernen entfernt!

Aus dem Gesagten ist auch der erzieherische Wert des Periodenstils klar. Er schärft das Auge für die Vielplanigkeit, wie sie in der Natur einmal besteht, für das Ineinandergreifen der Gründe und Zwecke, und arbeitet auf kleinem Gebiete dem Simplismus entgegen, auf daß er nicht, im Bette der Trägheit großgezogen, dereinst auf größerem Schaden und Unheil stifte. Und hier wollen wir abbrechen; wird doch das Thema, das hier zuerst angegeben wird, auch im folgenden mehr als einmal anzuschlagen sein.

So war das Stilmuster beschaffen, das Cicero den Zeitgenosen und Nachkommen als das feinste Werkzeug der lateinischen Rede geschenkt hatte. Wurde sein Geschenk angenommen? — Viel später sollte eine Zeit kommen, die dem Nachlasse des Meisters einen viel höheren Wert beimaß, als den er selber für sich in Anspruch nahm; einstweilen schien es aber, als sollte ihm auch die verhältnismäßig viel geringere Anerkennung, die er verlangte, versagt werden. Es war nicht anders möglich: die Kräfte, die der fruchtbare griechische Boden auf dem Gebiete des Stils geschaffen hatte, mußten sich erst alle auch der lateinischen Redekunst bemächtigt haben, ehe die Zeit der Sammlung und ruhigen Wahl kommen konnte; und als sie kam, da entschied sich der Genius des Volkes für Cicero.

Diese Kräfte, wir haben sie bereits genannt: hie Attiker, hie Asianer; doch sagt diese Unterscheidung nicht genug. Was zunächst die Attiker betrifft, so wird ihre Stilrichtung am besten durch das Schlagwort: 'apperzeptive Periode' charakterisiert; aber innerhalb ihrer Richtung sind mehrere Strömungen oder Grade auseinanderzuhalten. Da ist zunächst Thukydides, dessen gewaltiger Gedanke, einem erstaunlich vielplanigen Bewußtsein entsprungen, mit den Mitteln einer noch unausgebildeten, der reihenden Redeweise kaum entwachsenen Sprache ringt und daher nur zu ungefügen und undurchsichtigen Bildungen gelangt: es ist ein Hochgenuß, dem Denkgehalt seiner Reden nachzugehn, aber wir vermögen

uns keine einzige von ihnen gesprochen und als Rede verstanden zu denken. Da ist ferner Lysias, ein klarer Kopf von nicht allzugroßer Weite, der die zahmer gewordenen Sprachmittel vorzüglich zu seinem leichten Dienste zu brauchen verstand und aller Folgezeit als das Muster eines schlichten Darstellers lieb und wert geblieben ist. Da ist endlich das Dioskurenpaar Demosthenes und Äschines — aber damit sie entstehen konnten, mußte der attische Stil erst eine zweite Schule durchmachen, die des großen Sprachkünstlers Isokrates; er war es, der seinen Landsleuten zuerst recht attische Perioden bildete, wohlräumig und lichtvoll wie die Säulenhallen, die ihren Markt umstanden. In Demosthenes hat die apperzeptive Periode ihren Höhepunkt erreicht, in Äschines treffen wir schon ein fremdes Element, und verfolgt man die Linie weiter, so führt sie zu Cicero. Die Mittelglieder fehlen uns; aber wenn wir hören, daß Äschines die Redekunst nach Rhodos brachte und daß Ciceros Lehrer der Rhodier Molon war, so gewinnt dieser vermittelnde 'rhodische Stil' für uns doch eine Wesenheit. Die Alten haben ihn etwas schematisch charakterisiert, indem sie ihm zwischen Attizismus und Asianismus eine Mittelstellung anwiesen.

Dieser Asianismus war nun selber nicht einheitlich; aber vorbildlich wurde nur die eine Richtung, die sich unmittelbar aus der reihenden Redeweise der Assoziation und des Affektes entwickelt hatte. Der Jonier Gorgias hatte sie zuerst kunstmäßig behandelt; das Geheimnis der Kunst war, sich auf die assoziative Sprache der Affekte bei kühlerer Stimmung zu besinnen und sie übertreibend nachzubilden — das war etwas, was sich lehren und lernen ließ. Die

kurzen Atemzüge der wogenden Brust gestatten dem Redner nur kurze, zerhackte Sätzchen von annähernd gleicher Silbenzahl; wir erhalten das Isokolon. Der Rhythmus des ersten bestimmt assoziativ — besonders wo er den stärksten Eindruck hinterläßt, also am Schluß — auch den Rhythmus des zweiten; wir erhalten die rhythmische Symmetrie. Dasselbe gilt von der sprachlichen Form; wir erhalten die Anapher und den Reim. Dasselbe gilt insbesondere vom Inhalt, dessen Fortschritt von der Berührungsassoziation, dessen Verweilen von der Ähnlichkeits- und Kontrastassoziation geregelt wird: diese letztere hat die beiden auffälligsten Sinnfiguren des assoziativen Stils geschaffen, den Parallelismus und die Antithese. Ein Schüler des Gorgias war freilich auch Isokrates; doch hat er als Athener seine Kunstmittel in den Dienst seiner apperzeptiven Periode gestellt, und Demosthenes hat es in noch strengerer Weise getan. Eine Lockerung der apperzeptiven Geschlossenheit dagegen zugunsten der assoziativen Lässigkeit nehmen wir schon bei Äschines wahr; und als die Zeit der Redner vorbei war, da war es wieder die gorgianische Kunstmanier, die in der schulmäßigen Deklamation ihr Wesen trieb. Allen voran ging abermals ein Jonier, diesmal ein asiatischer — Hegesias aus Magnesia; dadurch kam es, daß der Name 'Asianismus' am ganzen assoziativen Stil haften blieb.

Er war in voller Blüte, als in Rom sich die Redekunst zu entwickeln begann; kein Wunder, daß er in Rom unumschränkt zu herrschen begann. Alle bedeutenden Redner Roms, soweit sie zugleich Redekünstler waren, selbst so gewaltige wie C. Gracchus,

gehörten ihrem Stilcharakter nach zu den Asianern; insbesondere gilt das von Ciceros unmittelbaren Vorgängern, einem Crassus, einem Sulpicius, einem Hortensius. Erst Cicero war es, der darin eine gesunde Reaktion einleitete und sich bewußt an das attische Dioskurenpaar anschloß; und wenn wir ihn auch als Stilisten eher Äschines an die Seite stellen möchten, so lebte er doch in dem guten Glauben, die Kunst des Demosthenes zu neuem Leben erweckt zu haben. Aber es gehört einmal zum Wesen der Reaktion auf dem Gebiete der Kunst, daß sie nie an der gesunden Mitte ihr Genüge findet: wie in der Regel die klassische Kunst von der vorklassischen abgelöst wird, Rafael von Botticelli, so hatte auch hier Demosthenes den Prädemosthenikern gegenüber einen harten Stand. In der jüngeren Generation fand die Initiative Ciceros keine Nachfolge; die fähigsten Köpfe, ein Brutus, ein Calvus, hielten zu Lysias, den sie für den Attiker an sich erklärten. Cicero griff zur Feder; um den Gegnern das Wesen des attischen Stils handgreiflich zu demonstrieren, übersetzte er die beiden Streitreden seines Dioskurenpaars ins Lateinische. „Meine Absicht ist", sagt er in der erhaltenen Vorrede zu dieser Arbeit, „unsren Landsleuten *pt. g. or. 15.*
zu zeigen, was sie von dem, der sich für einen Attiker ausgibt, zu verlangen und auf was für einen Rednereid sie ihn zu verpflichten haben." Damit nicht zufrieden, unternahm er am Haupt der Prädemostheniker, an dem ihm nahestehenden Brutus, einen persönlichen Bekehrungsversuch: ihm widmete er den 'Redner'. Die Schrift ist gerade von diesem Gesichtspunkte aus sehr fein; der Adressat wird als Gesinnungsgenosse behandelt, von den Gegnern ist

durchaus nur in dritter Person die Rede. „Die sich nach dem feinen und strengen attischen Kunstgeschmack richten, die dürfen sich für attische Redner ausgeben; ihrer Arten sind mancherlei, während unsre Gegner nur von einer einen Begriff haben. Sie meinen, allein der herbe und kunstlose Redner wäre, wofern er zugleich flüssig und klar spräche, ein Attiker; mit dem 'Attiker' haben sie Recht, aber im 'allein' steckt der Irrtum. ... Gewiß ist jener feine und korrekte Lysias ein Attiker; doch macht ihn dazu nicht seine Schlichtheit und Schmucklosigkeit, sondern seine Scheu vor aller Unnatur und Verkehrtheit. Auch der Schmuck, die Wucht, die Fülle der Rede hat für attisch zu gelten; andernfalls müßten auch Demosthenes und
or. 28. Äschines aus der Zahl der Attiker scheiden."

Doch waren die Lysianer verhältnismäßig noch die Zahmen unter den Attizisten; andre gingen weiter. „Da sind nun Leute erstanden, die sich für Thukydideer ausgeben; eine neue, noch nicht dagewesene Geschmacklosigkeit ... In seinen Reden selbst, die noch am ehesten in Betracht kämen, ist der Gedanke oft so dunkel und verhüllt, daß man sie kaum verstehn kann; und das ist doch ein Hauptfehler in einer praktischen Rede ... Und wenn doch seine Anhänger die Kraft seines Ausdrucks, die Wucht seiner Gedanken nachahmten! Aber nein: wenn sie fehlerhaft gebaute, zusammenhanglose Sätze vorgebracht haben, wozu sie einen Lehrer nicht erst nötig hatten, bilden sie sich ein, echte Thukydidesse zu sein. — Was gehört aber für eine Perversität dazu, nach Erfindung des Kornbaues sich noch von
or. 30. Eicheln zu nähren!" Wer diese Reaktionäre gewesen sind, wird uns nicht ausdrücklich berichtet, doch

werden wir schwerlich fehl raten, wenn wir den zornigen Ausfall Ciceros auf zwei bekannte Schriftsteller der jüngeren Generation beziehen, die ihm auch als Politiker unsympathisch waren — Sallust und den bereits oben genannten Pollio.

Seine Anstrengungen waren vergeblich; die attizistische Strömung hatte nicht nur den Reiz des Neuen für sich — sie stimmte gut zu dem Ernst, der die römische Jugend bald aus dem Hain des Akademos auf das Blachfeld von Philippi führen sollte. Cicero war in ihren Augen eben durch die Konzessionen, die er dem Asianismus gemacht hatte, diskreditiert. Sie gefiel sich darin, Ausdrücke, die der kampfmutige Attizismus gegen die Asianer geschmiedet hatte, unüberlegt auf den römischen Demosthenes anzuwenden: er galt ihr als 'lendenlahm', als 'entnervt'. Die griechische Bildung in Athen und bald auch in Rom begrüßte diese Wendung mit unverhohlener Freude.

Aber auch diese Freude war übereilt: die Asianer, in den leitenden Sphären verachtet, hatten die Schule zu erobern gewußt. Wohl machte ihnen dort Cicero Konkurrenz: seine Reden wurden, kaum herausgegeben, Eigentum der Schule, und es gehörte zum guten Ton, das *quousque tandem* auswendig zu wissen. Aber das war nur ein Achtungszoll; die Schule bedurfte der Deklamation, als eines Hauptmittels der Übung, und die Deklamation wiederum der Effekthascherei, wie sie der Asianismus ausgebildet hatte. So sehen wir denn einem interessanten Schauspiel zu. Die Schule bemächtigte sich der Person Ciceros, der ihr als Staatsmann wert blieb; *s. 12.*

aber sie übersetzt ihn ins Asianische, seinen eigenen Stil dagegen gibt sie preis. Einer der größten Heißsporne in dieser Beziehung war der beliebteste Rhetor der augusteischen Zeit, L. Cestius Pius, der Abgott der römischen Jugend — also derjenigen Generation, die unter den Claudiern die Lebenshöhe erreichen und den Asianismus zur Herrschaft bringen sollte. Von Geburt ein Grieche, konnte er die sprachliche Gebundenheit, die durch die Handhabung eines angelernten Idioms verursacht war, nie recht verwinden; indem er aus der Not eine Tugend machte, verurteilte er die für ihn unerreichbare *copia* zugunsten des asianischen Hackestils und ersah sich mit richtigem Takt den Meister der römischen Periode zum beliebtesten Gegner aus. Es brachte ihm manche Unannehmlichkeit ein: als er in rhetorischer Entwicklung des *locus de ignorantia* seinem toten Feind die Kenntnis des Alphabets absprach, mußte er sich seitens seines Sohnes eine derbe Züchtigung ge-
Sen. s. 7, 13. fallen lassen, und als er sich nach Rom unter den Schutz der *leges Porciae* begab, schleifte ihn der Cicerofreund Cassius Severus wegen Schlechtigkeit,
Sen. c. III pr. 17. Undank usw. von einem Tribunal zum andern. Aber das war die aussterbende Generation; in der heranwachsenden war, wie gesagt, sein Erfolg gesichert. Es gelang ihm, Cicero völlig zu verdunkeln — so sehr, daß die Jugend nur diejenigen seiner Reden beachtete,
ib. 15. die ihr Meister einer Gegendeklamation gewürdigt hatte.

So ist es gekommen, daß in der Literatur der Kaiserzeit Cicero zunächst fast ohne Nachfolge blieb. Als Ciceronianer wäre nur Livius zu nennen, sein begeisterter Verehrer, der das Urteil

über seine Persönlichkeit in das schöne Wort zusammenfaßte, es gehöre ein Cicero dazu, um Cicero nach Verdienst zu preisen; aber sein Beispiel hatte trotz aller kaiserlichen Huld keine Wirkung. Wenn wir bedenken, daß sein einziger Schüler der nachmalige Kaiser Claudius gewesen ist, so haben wir allen Grund, über den Ciceronianismus dieser Epoche den Mantel der Vergessenheit zu breiten.

Es grassierte das attische Fieber, wie es der junge Vergil spöttisch nennt — ein kaltes Fieber, beiläufig bemerkt, dem erst später, wie gesagt, das hitzige des Asianismus folgen sollte. Wir meinen jenes jüngste Rom, die Schüler eines Cestius und Arellius Fuscus und wie die Virtuosen der Schulrede alle hießen. In der Literatur haben sich Vellejus Paterculus und Valerius Maximus einen Namen gemacht — er war darnach. Die Blüte des Asianismus sollte erst in der Zeit des Claudius und Nero aufgehn. Das war der jüngere Seneca, ein Stilgenie ohnegleichen; er hat es verstanden, der ernsten Philosophie die Sprache der Leidenschaft zu lehren und sie dadurch noch werbekräftiger zu machen, als sie es unter den Händen des Intellektualisten Cicero geworden war. So hat er, stilistisch sein Antipode, in der Meinung der Nachwelt einen Platz neben ihm errungen; ich sage 'der Nachwelt', denn die Mitwelt, deren Abgott er war, duldete keinen zweiten an seiner Seite. Es war nicht anders möglich. Der Genius Roms war selber trunken geworden und wob aus Wollust und Grausamkeit die Träume seines Rausches; wo das Leben selbst einer tollen asianischen Deklamation glich, war der asianische Stil durchaus am Platz. Um Seneca

Cat. 2.

scharte sich eine Menge Genossen, denen eben nur sein Geist fehlte: wo man nur hinhorchte, machte sich die 'verderbte Redekunst' breit. Wenn ja ein Protest,
c. 1 ff. wie der des Petron, sich hören ließ, so verhallte er wirkungsgslos, und mochte ein Cicerofreund auch noch so gelehrt sein — er durfte nur im stillen, wie Asconius, mit seinen Söhnen seiner Liebhaberei obliegen. Der berauschende Trank mußte bis auf die Neige ausgekostet werden, ehe die Zeit der Ernüchterung kommen konnte.

Sie kam unter dem verständigen Regiment der Flavier; ihr Stimmführer ist Quintilian. Das ganze Ansehn, das seinem Amt und seinem Charakter zukam, setzte der erste staatliche Professor der Eloquenz zugunsten des Cicero ein. Ohne die Größe Senecas zu verkennen, dessen Einfluß er auch in praxi nicht abzustreifen vermochte, war er doch prinzipiell ein Gegner derjenigen, die ihn als Stilmuster empfahlen, und wies beständig auf Cicero hin als den einzigen, dem man ohne Gefahr folgen könne: „je mehr dir Cicero gefällt, desto sicherer kannst du deiner Fort-
x 1, 112. schritte sein“. So kam es, daß erst jetzt, zur Zeit seines zweiten säkularen Gedenktages, Cicero das anerkannte Haupt der römischen Literatur war.

5

Er war es fortan, an dem der junge Römer am liebsten 'seine Zunge schärfte': aus seinen rhetorischen Schriften lernte man die Theorie, an den Reden die Praxis der Beredsamkeit. Aber nicht an diesen allein: hatte schon
off. 1 3. der Redner selber die Forderung gestellt, „daß man

nicht nur seine Reden, sondern auch die ihnen an Umfang fast gleichkommenden philosophischen Schriften lese, denn wenngleich die Redegewalt dort mächtiger sei, so sei doch auch dieser gemäßigte und ruhige Stil zu pflegen", — so war jetzt, unter den Antoninen, der Geltungsbereich dieser friedlichen und beschaulichen Redeweise noch viel weiter geworden. Und nun erleben wir zum erstenmal jene seltsame Illustration zum Satze von der 'Heterogenie der Zwecke', die sich nachmals noch oft wiederholen wird: der Form wegen in die Schule eingeführt, beginnt Cicero durch seinen Inhalt und Geist zu wirken und Ideen in die Welt hinauszusenden, die ganzen Kulturepochen ihre Signatur aufdrücken. So war es auch jetzt unter den Antoninen, als die neue geistige Weltmacht ihren Siegeszug durch die Regionen des römischen Reiches antrat und, nach Gedanken für ihre Stimmung suchend, auf Ciceros philosophischen Nachlaß stieß.

Was konnte er ihr bieten?

Es wäre aussichtslos, wollten wir nach der Reihenfolge fragen, in der ihr dieser Nachlaß zugänglich gemacht wurde; eben darum wollen wir uns an den Rang halten, den, von den Launen der Entstehungsfrage unabhängig, der Logos selber uns an die Hand gibt. Und da ist es nur billig, daß wir mit den prächtigen Propyläen beginnen, die der Autor seinem Weisheitstempel vorgebaut hat, um durch ihren ernsten Anblick den Wanderer, der auf der Heerstraße des Alltagslebens dahinzieht, zur Sammlung und Einkehr zu mahnen ... sind sie auch zusammengestürzt, so läßt sich doch aus den Trümmern der Gesamteindruck wiedergewinnen.

Wir sind bei Lucullus zu Gast, auf seinem tusculanischen Landsitz, den Natur und Kunst wetteifernd zu einem Paradiese des genießenden, wie des beschaulichen Lebens geschaffen haben. Sein Preis wird dem Paten des Dialogs, Hortensius, in den Mund gelegt; nach und nach gleitet das Gespräch von den bildenden auf die redenden Künste über: Catulus war es wohl, der den Zauber der Poesie verherrlichte. Der Poesie ... nun ja: des Epos, des Dramas; denn was die Lyrik anlangte, so würde der vielbeschäftigte Römer, „auch wenn ihm
Sen. ep. 49, 5. das Leben verdoppelt würde, für sie keine Zeit finden". Voller tönt aus des Hausherrn Lucullus Munde das Lob der Geschichtschreibung: ist es doch an den anwesenden Cicero gerichtet, der, damals auf der Höhe seines staatsmännischen Ruhmes, wenig Lust
fr. 46. verspürt, „die Taten und Schicksale andrer" in das Festgewand seiner Darstellung zu kleiden. So war der Historie gegenüber die Eloquenz in die Schranken gefordert; es war ein ritterlicher Zug von Cicero, daß er ihre Vertretung hier seinem einstigen Nebenbuhler Hortensius überließ. Noch artiger vielleicht, daß er dessen eifrigem Gegner Catulus seine eignen rednerischen Leistungen preisgibt. Soll man eine Kunst ernst nehmen, die sich selbst so wenig ernst nimmt? Nein, nein: halten wir uns lieber ans Positive. „Ich wenigstens", sagt da Catulus, zu Cicero gewandt, „würde dir für ein kleines Büchlein *von der Pflicht* mehr Dank wissen, als für deine lange
fr. 14. Rede für den Aufrührer Cornelius." Bei Hortensius freilich ist die Parteinahme für die Beredsamkeit begreiflich: „du erhebst sie in den Himmel, um selbst,
fr. 45. meine ich, auf ihren Flügeln emporzusteigen!"

Nun ist das Thema angeschlagen: hie Redekunst, hie Philosophie — ganz wie dereinst, als Isokrates und Aristoteles um den Preis stritten. Aufs heftigste zieht Hortensius gegen die Philosophie los; in erster Linie muß die Dialektik herhalten: „gleich jenem Marktschreier stellt sie dem Publikum das Tier in Aussicht, das sich selber auffrißt“. Es folgt die *fr. 30.* Metaphysik mit ihren widerspruchsvollen Behauptungen vom Wesen der Götter, von der Freiheit und Notwendigkeit. „Da kommen die Stoiker und sagen, alles geschehe, wie das Schicksal will. Dasselbe meinte auch meine Großmutter; meine Mutter nicht — sie war ein gescheidtes Weib.“ Und nun gar *fr. 103.* die Ethik! Die Lehrerin der Tugend nennst du sie, die Meisterin des Lebens? Ja, welcher Tugend denn? Noch streiten die Philosophen darüber, wo sie zu finden sei. Und welches Lebens? Das wird ihnen wohl eher zu Ende gehn, als daß sie über seine Leitung ins reine kommen ...

Das sind ja wohl die Gründe, mit denen die Verächter der Philosophie um die Pflicht, sie kennen zu lernen, herumzukommen suchen; ihnen gegenüber ergreift Cicero selber das Wort. Was will zunächst der Spott der Dialektik gegenüber? Als ob ihr ganzes Wesen in den gerügten Kunststückchen bestünde, als ob nicht vielmehr ihr Tadler selber sich auf Schritt und Tritt gezwungen sähe, von ihren Lehren Gebrauch zu machen! Ähnlich werden die übrigen Angriffe abgewiesen; wie schmählich endet all diese Spiegelfechterei, wenn man sich erst den wahren Grund vergegenwärtigt, der die Menschen der Weisheit und somit der Philosophie in die Arme führt! Dieser Grund ist die allen angeborene

Sehnsucht nach dem Glück: Das suchen freilich die Menschen auf verschiedenen Pfaden zu erreichen: Amt und Herrschaft, Volksgunst und Ruhm, Geld und Gut, sinnliche Genüsse — das sind die Lockerinnen, die den Toren Wahnbilder des Glückes vorgaukeln, um sie desto eher der dauernden Unseligkeit zu überantworten... Gar mächtig müssen hier die warnenden Worte geklungen haben: waren sie es doch, die in der Seele des großen Augustin jene einzigartige Wandlung hervorgerufen haben. Wir wissen auch, worin die zwingende Kraft der Warnung bestanden haben muß: eben in der Schilderung der großen Unseligkeit, des großen Leidens der Welt, die über die Hohlheit ihrer Früchte klagt und dennoch ihren Kindern nur ebensolche Früchte zu bieten vermag.

Aus dieser Unseligkeit gibt es nur einen Ausweg: das Sichzurückbesinnen auf sich selbst, die Philosophie. „Was uns die schlechte Gewöhnung entzogen hat, *fr. 68.* das muß uns die Vernunft wiedererstatten“: die echten Tüchtigkeiten der Seele, die Tugenden, und mit ihnen und durch sie — das Glück. Dieses haftet nicht der einzelnen Tugend an, ihrem Verein aber folgt es unbedingt. Und doch gibt es eine darin, die davon einen reicheren Teil enthält — es ist die Tugend des Erkennens, die Weisheit. Die anderen sind an das irdische Geschick gebunden; diese ragt über dem Dunstkreis der Sterblichkeit empor, um auch das göttergleiche Dasein der hohen Verschiedenen zu verklären.

Das war Ciceros ‘Aufforderung zur Philosophie’, jenes Prachtportal, durch das fortan im ganzen römischen Westen der lernende Jünger der Weisheit zu ihrer Burg emporstieg. Aber freilich, nur das

Portal; wer es durchschritten hatte, für den sollte die ernste, entsagungsvolle Gedankenarbeit erst beginnen.

Das erste, worüber der Philosoph sich und anderen Rechenschaft zu geben hat, ist die Frage nach dem Wesen und Ursprung der Erkenntnis. Das erste, wohlgemerkt, für den systematisch fortschreitenden Jünger der entwickelten Philosophie; denn ihr historischer Werdegang ist bekanntlich ein andrer gewesen. Unbekümmert um erkenntnistheoretische Skrupel sind die ersten Denker in ihrem naiven Realismus der Frage nachgegangen nach dem Ursprung der Erscheinungswelt, die ihnen die Welt schlechthin war; aber lange dauerte dieses Kindheitsstadium nicht. Mit den Eleaten war der Dualismus von Sein und Schein in die Philosophie gedrungen, — jenes durch die Vernunft, dieser durch die Sinne erkennbar. Plato hat ihn aufgenommen und vertieft, indem er die Welt des Seins mit seinen Ideen bevölkerte; aber seine Nachfolger hielten die Grenze nicht ein, die er der Skepsis gewiesen hatte. Ist es, schloß Arkesilaos, unzweifelhaft, daß nur eine Vorstellung unmittelbares Objekt unsrer Erkenntnis sein kann, sofern sie nämlich Vorstellung von etwas Realem ist — denn was nicht ist, kann auch nicht erkannt werden —, so sind Kriterien nötig, die uns zeigen, ob eine gegebene Vorstellung einem realen Gegenstand entstammt, oder nicht. Wo sind nun diese Kriterien? Ich finde sie nicht; für unser Bewußtsein sind reale und irreale Vorstellungen ununterscheidbar. So war dank der neuen Akademie Sein und Schein im öden Nebelmeer der Skepsis

untergegangen — jenem Meer, in dem erst Descartes den Pharus des Selbstbewußtseins entzünden sollte.

Aber freilich, die herrschende Anschauung war das nicht: an den mächtigen Sekten der Stoiker (zu denen sich auch Abtrünnige der Akademie schlugen), der Epikureer, der Peripatetiker hatte der Dogmatismus höchst eifrige Vorkämpfer. Nur eins war schlimm — sie waren untereinander uneins; man mußte sich entscheiden — wie tat man das? „Was die andren
Luc. 8. anlangt," sagt Cicero, „so geben sie sich gefangen, bevor sie auch nur urteilen können, welche Anschauung die beste ist; in der ungefestigtesten Zeit ihres Lebens, auf Zureden eines Freundes, oder auch durch den Eindruck der erstgehörten Rede bewogen, fällen sie ihre Entscheidung über Dinge, die ihnen noch gar nicht bekannt sind, und klammern sich an ihre Schulmeinung fest wie der Schiffbrüchige an das Riff, an das ihn der Sturm verschlagen hat ... Sie ziehen es vor, sich dem Irrtum hinzugeben und in kecker Streitlust die erwählte Weltanschauung zu verteidigen, statt ohne Rechthaberei nach derjenigen zu suchen, die den Widerspruch am besten zu vermeiden weiß." Sein Weg war das nicht; als redlicher Sucher ging er bei allen Dogmatikern in die Schule, seine Entscheidung war aber die, daß der Schluß des Arkesilaos sich durch keinerlei Beweise aus den Angeln heben lasse. Es gibt keine Kriterien des Erkennbaren; und da das 'Meinen' dem Weisen nicht ziemt, so ist die 'Zurückhaltung der Zustimmung', wie sie der Akademiker Klitomachus empfahl, der einzige, des Weisen würdige Entschluß. Wie steht es dann aber um Kunst und Wissenschaft, wie steht

es um die Tugend und die ganze Lebensführung?
Es mußte den praktischen Staatsmann, der einst
gegen die Catilinarier ein so strenges 'Erkenntnis'
hervorgerufen hatte, seltsam berühren, wenn er alle
und jede Erkenntnismöglichkeit in Frage gestellt sah. *Luc. 62.*
Aber nein: die Schwierigkeiten der Erkenntnislehre
existieren nur (aristotelisch zu reden) für die theoretische, nicht auch für die praktische Vernunft; „auf
dem Gebiete des Handelns behalten die Vorstellungen
ihren Wert". Des Arkesilaos Schüler Karneades hatte *104*
der praktischen Vernunft diesen Ausweg eröffnet —
'die unbehinderte Wahrscheinlichkeit' hatte die entthronte Wahrheit abzulösen. Ein Erkennen ist
freilich nach wie vor unmöglich; bleibt man dabei,
dem Weisen das Meinen zu verwehren, nun wohlan,
„dann bin ich auch kein Weiser. Denn ich für
meinen Teil bin ein großer Meiner und richte das
Schiff meines Gedankens nicht nach jener blassen
Kynosura (dem Polarstern),

Ihr, der in nächtlicher Fahrt auf dem Meer die Phönikier trauen,

sondern nach dem 'Wagen' und dem hellleuchtenden Siebengestirn, ich meine nach jenen
faßlichen, wenn auch keiner subtileren Behandlung
fähigen Beweggründen". Aber mit Cicero würde *66*
unter diesen Bedingungen auch jeder Mensch aus
der Zahl der Weisen auszuscheiden haben; so mag
denn nach diesem Vorbehalt der 'Weise' die geläufige Bedeutung beibehalten und ihm sonach auch
jenes Meinen und jene, wenn auch bedingte, Zustimmung gestattet sein. Aber wissen soll er, daß
er eben nur meint; wissen soll er, daß er durch
kein Mittel, auf keinem Gebiete der Weisheit
Gewißheit der Erkenntnis erlangen kann.

Durch kein Mittel — das heißt, weder auf dem empirischen Wege der sinnlichen Wahrnehmung, noch auf dem rationalistischen der Vernunft. Nicht auf jenem, denn die Sinne sind unvollkommen und dazu noch trügerisch. Das wollen nun zwar die Dogmatiker nicht wahr haben: wollte uns ein Gott fragen, ruft der Stoiker, ob wir an unsren Sinnen etwas vermissen, wir würden es verneinen. „Ach, möchte er uns nur fragen! er würde schon hören, wie schlecht er uns
Luc. 80. behandelt hat." Und was die Vernunft anbelangt, so kann sie zunächst über die gegenständliche Welt an sich nichts aussagen; die formale Wissenschaft aber, die sie geschaffen hat, — die Dialektik — führt gar oft in die Irre, wie die bekannten, viel verspotteten
91ff. und nie widerlegten Fangschlüsse beweisen.

Auf keinem Gebiete — deren sind aber drei: Physik, Ethik und Logik. Wie steht es nun um jene, um die Lehre vom Weltall? Wissen wir, ob und wie es entstanden ist, ob es einheitlich oder vielfach, beseelt oder unbeseelt, von der Gottheit regiert wird oder nach eigenen Gesetzen lebt? „Mir kommt bald dies, bald jenes wahrscheinlicher vor; all das ist, mein Lucullus, vor unserm Blick verborgen, von dichter Finsternis umhüllt; kein menschlicher Geist ist so scharfblickend, daß er durch den Himmelsraum hin-
122. durchdringen, sich in die Erde versenken könnte." Und wie ist es auch nur um das einzelne bestellt? Ist der Mond bewohnt? Gibt es Antipoden? Dreht sich die Sonne um die Erde, oder umgekehrt? Denn auch diese Meinung hat an gewissen Astronomen, wie Hiketas von Syrakus, Vertreter gefunden. „Dennoch bin ich nicht dafür, daß man den Physikern

diese Untersuchungen verwehren soll: es gibt für Seele und Geist keine natürlichere Nahrung, als eben diese Betrachtung der Natur. Wir fühlen uns emporgerichtet und auf eine höhere Warte gestellt, hoch über allem Menschlichen erhaben; die Anschauung der himmlischen Dinge führt uns die Kleinheit unsrer Verhältnisse so recht zu Gemüte. Schon die Ergründung so hoher und verborgner Dinge ist mit Genuß verbunden; wenn sich nun gar ein Ergebnis herausstellt, dem wir Wahrscheinlichkeit zusprechen können, so wird unser Herz mit höchst menschlicher Freude erfüllt.“ Höchst menschlicher (*humanissimo*): die *Luc. 127.* Anschauung der Wahrheit ist eben der Gottheit eigen.

Das zweite Gebiet ist die Ethik; wie steht es um ihr Grundprinzip, um die Frage nach dem höchsten Gut? Denn das ist es ja, was unsrem Verhalten die Richtung gibt. Man gehe doch die Moralphilosophen und ihre Antworten durch: Wissen, Sein, Tugend, Lust, Tugend mit Lust, Schmerzlosigkeit, Tugend mit Schmerzlosigkeit ... „Euch stelle ich es nun anheim, wem ich folgen soll; nur verbitte ich mir eine so ungebildete und ungereimte Antwort, wie ‚einerlei, wenn es nur eben einer ist‘ — die schließt die einfachste Überlegung aus.“ *132.*

Vom dritten Gebiet, der Logik oder Dialektik war schon die Rede; die Musterung der einzelnen Philosophensekten ergibt auch hier dieselbe Uneinigkeit, dieselbe Unsicherheit. So möge man es denn der Akademie nicht verargen, daß sie den Begriff der Erkenntnis überhaupt aufhebt; ja, man kann sogar sagen, daß „dies ihr Verhalten ganz im Geiste der Vorsicht unsrer Vorfahren ist. Sie haben in die Schwurformel die Worte ‚nach meines Geistes Meinung‘

(*ex animi sententia*) aufgenommen; sie haben angesichts der wichtigen Rolle, die dem Unbewußtsein im Leben zukommt, nur den wissentlichen Betrüger für straffällig erklärt; sie haben dem Zeugen vorgeschrieben, jede Aussage, auch über Selbstangeschautes, mit ‚ich meine' (*arbitror*) einzuleiten; desgleichen den Geschworenen, den Inhalt ihres Erkenntnisses nicht als Tatsache, sondern als
Luc. 146. etwas was ihnen also ‚scheint' (*videtur*) zu verkünden."

So weit der 'Lucullus', das zweite, uns allein erhaltene Buch der erkenntnistheoretischen 'Akademischen Gespräche' in ihrer ersten Bearbeitung. Die übrigen Schriften verfolgen nun den doppelten Zweck, einerseits, vom Standpunkt der theoretischen Vernunft die Berechtigung der akademischen Skepsis in den einzelnen Bereichen der Philosophie eingehender nachzuweisen; andrerseits, vom Standpunkt der praktischen Vernunft das Gebiet der 'unbehinderten' und deshalb für unser Leben verbindlichen 'Wahrscheinlichkeit' nach Kräften anzubauen. Daraus folgt nun freilich nicht, daß die Schriften der ersten Gattung nur einen negativen Wert haben sollen: indem der Sturm der theoretischen Vernunft das Gebäude der Scheinwahrheit umstürzt, liefert er zugleich der praktischen Vernunft Bausteine genug, das Gebäude der Wahrscheinlichkeit aufzurichten. Dazu ist freilich nötig, daß den widersprechenden Ansichten ein breiterer Raum zur Entfaltung gewährt werde; das geschieht vermittelst des peripatetischen Dialogs, der — im Gegensatz zum Frage- und Antwortspiel des sokratischen — aus Rede, Gegenrede und Entscheidung besteht. Daß diese Methode Cicero als Redner besonders sympathisch sein mußte, hat er selbst am

wenigsten verkannt. Damit hängt es wohl auch zusammen, daß er von den drei Gebieten der Philosophie — der Physik, Ethik und Logik — das dritte übergehn zu können glaubte: er mochte meinen, in seinen rhetorischen Schriften dafür Ersatz geboten zu haben, die denn auch in der Tat die Lehre vom Beweis — freilich mehr vom juristischen — eingehend genug behandeln.

Was nun also zunächst die Physik anbelangt, so ist darunter, wie gesagt, die Lehre vom Weltall zu verstehn; sie besteht aus einer Reihe spezieller Disziplinen, die den jetzigen mathematischen, physikalischen und Naturwissenschaften entsprechen, und sämtlich in die Lehre vom Sinn des Alls, also in die Metaphysik ausmünden. Für jene hat Cicero allezeit offenes Ohr und Herz gehabt: aber schriftstellerisch behandelt hat er, von episodischen Skizzen abgesehn, nur die metaphysischen Fragen. Die erste von ihnen ist die nach dem Dasein und dem Wesen der Gottheit. Sind Götter? Und wenn ja, — wie sind sie, sowohl an und für sich als auch in ihrem Verhältnis zu Natur und Menschheit? Der Dogmatismus mag an den großen Popularphilosophien, der stoischen und der epikureischen, seine Wortführer finden: beiden steht zweifelnd und widerlegend die akademische Skepsis gegenüber, als deren Wortführer der Pontifex Cotta erscheint. Ein Pontifex als Skeptiker? Es ist, als ob Cicero die Päpste der Renaissance vorausgeahnt hätte. Man lese nur das Nähere, um zu sehn, wie sehr er es getan hat. „Ich habe die Kultgebräuche unsrer Vorfahren stets verteidigt, und werde es immer tun; an meinem ernsten Glauben werden mich keines Menschen Reden, mag er gelehrt oder ungelehrt

sein, je irre machen. Aber in Religionssachen sind Coruncanius, Scipio, Scaevola meine Führer, nicht Zeno, Cleanth und Chrysipp ... So urteilt Cotta, der Pontifex; laß jetzt deine Meinung hören. Denn bei dir, der du ein Philosoph bist, habe ich nach den Gründen deines Glaubens zu fragen; unsren Vorfahren glaube ich auch ohne Gründe.“ Das hätte auch Leo X. unterschreiben können; doch nun zur Sache.

Sind Götter? Das heißt, unsterbliche und selige Wesen? Gewiß, antwortet der epikureische — wenn auch in diesem Punkte vielleicht nicht ernst gemeinte — Dogmatismus: die Übereinstimmung aller Völker beweist es, daß wir es mit einer angeborenen Erkenntnis
ND I 47. (*innata cognitio*) zu tun haben. Der Schluß ist nicht zwingend, ja nicht einmal die Voraussetzung erwiesen. „Woher kennst du die Meinung aller Völker? Ich glaube vielmehr, es werden sich deren genug finden lassen, denen in ihrer tierartigen Verwilderung kei-
I 62. nerlei Ahnung einer Gottheit aufgestiegen ist.“ Und gibt es nicht auch unter uns Atheisten genug? — Vom Zeugnis des Herzens geht auch der Stoizismus aus: „Wir brauchen nur zum Himmel aufzuschauen und uns in die Betrachtung der himmlischen Dinge zu versenken, so geht uns die unmittelbare Gewißheit auf, es müsse ein Wesen von überwältigender Weis-
II 4. heit geben, durch das sie regiert werden.“ Das sagt mir freilich auch mein Herz: aber ich habe mich an den Verstand um einen Beweis gewendet. Nun, der empirische Beweis wird durch die Fälle des persönlichen Eingreifens der Götter in die menschlichen Dinge geliefert, sowie durch die Weissagungen — wenn nur beides besser gesichert wäre! Den rationalistischen Beweis enthalten die Syllogismen des Zeno und

Chrysipp — ja wohl, Fanggschlüsse, mit deren Hilfe sich auch das Ungereimteste beweisen läßt. Nein, laßt lieber dem Herzen sein Recht; „durch eure Vernunftgründe erreicht ihr nur, daß eine unzweifelhafte Sache zweifelhaft erscheint“. *ND III 10.*

Doch geben wir einmal das Dasein der Götter zu; wie haben wir sie uns zu denken? In menschlicher Gestalt, sagt Epikur, weil diese die vollkommenste ist. Das ist erstens sehr subjektiv gedacht und führt zweitens zu Ungereimtheiten: wir müßten uns die Götter mit Gliedern ausgestattet denken, die ihnen gerade als Göttern sehr überflüssig wären. — Nicht so einfach ist die Antwort des Stoizismus: zunächst ist das Weltall als solches beseelt und daher göttlich; sodann sind, da das feurige Element das eigentliche Element der Seele ist, auch die feurigen Substanzen im Himmelsraum göttlich, die Planeten und Fixsterne; endlich sind auch die Götter des Volksglaubens solche, sei es, daß man in ihnen vergöttlichte Wohltäter der Menschheit erkennt, oder Elementarkräfte, oder sittliche Potenzen. Aber die Beseelung des Weltalls läßt sich nur durch Fangschlüsse beweisen in der Art der oben erwähnten. Das feurige Element ist mit nichten der Seele als Lebensprinzip mehr eigen, als etwa das feuchte oder luftähnliche; auch geht es ohne Nahrung unter, ist also nicht unsterblich. Und was gar das Göttergewimmel des Volksglaubens betrifft — wie will man dies Chaos entwirren? Soll man sich an die alten Theogonien halten? Da findet man die Krankheit, den Trug u. a. in genealogischen Zusammenhang gebracht, ferner Götter- und Göttinnensöhne, so daß man nicht weiß, wo denn in diesem Stammbaum die Göttlichkeit

aufhört. Oder an die Kulte? Da bringen uns die einzelnen Städte ihre Lokalgötter — soll man sich wirklich einen Gott Alabandus gefallen lassen? — von den Barbarengöttern gar nicht zu reden. Die Art ferner, wie die rationalisierenden und etymologisierenden Theologen die Götter in Elementarkräfte verwandeln, unterwühlt jeden Glauben an ihre Persönlichkeit. So ist es denn wahr: „indem ihr zeigen wollt, wie die
ND III 20. Götter sind, zeigt ihr vielmehr, daß keine sind.“

Und wie verhalten sich die Götter zum Regiment der Welt? Gar nicht, erwidert Epikur; jede Arbeit und Sorge würde ihrem Charakter als seliger Wesen widerstreiten. Andrerseits wird die Welt vom Gesetz der Schwere regiert, das den Fall der Atome bedingt, und von den Einzelwillen, die sich in ihrem Abweichen geltend machen. Also untätig ist die Gottheit? Nun ist aber die Tugend tätig (*virtus actuosa*); demnach scheinen die Götter Epikurs auch der Tugend bar zu sein. — Ganz anders urteilen über diesen Punkt die Stoiker. Gott ist die Vorsehung, lehren sie, die in der ganzen Natur zwecksetzend und leitend wirksam ist. In der Tat, geht man rationalistisch vom Begriff der Gottheit aus, so ist dem höchsten Wesen auch die höchste Tätigkeit eigen, und das kann nur die Regierung der Welt sein; geht man andrerseits empirisch von der Natur aus, so erblicken wir überall eine Ordnung, die einen Ordner voraussetzt, eine Zielstrebigkeit, die auf einen bewußten obersten Willen hinweist. Jene Ordnung will nun Epikur auf den zufälligen Zusammenstoß der fallenden Atome zurückführen; „mit demselben Recht könnte jemand glauben, wenn er die einundzwanzig Buchstaben des Alphabets in unzähligen goldenen oder sonstigen

Typen in einen Sack tut und dann auf die Erde schüttet, sie würden im Fall die Ordnung ergeben, daß man die Annalen des Ennius lesen könnte." Nein, *N D II 93.*
schaut nur den Himmel, schaut nur die Erde an mit allem, was sie trägt und hegt — und nun folgt jener begeisterte Hymnus auf die Weisheit der Natur im großen und im kleinen, der seitdem so viele andre *II 94–132.*
begeistern und erwärmen sollte ... Es ist nur ein Zufall, daß die akademische Widerlegung dieses Punktes uns nicht erhalten ist: die Kirchenväter haben sie noch gelesen.

Die vierte Frage — die nach dem Verhältnis der Götter zu den Menschen — ist eigentlich ein Teil der dritten, aber ein höchst wichtiger Teil, da er der ganzen Gottesverehrung zur Grundlage dient. Für Epikur ist mit dem Ganzen auch die Teilfrage negativ beantwortet; wenn er trotzdem an der Verehrung der Götter als einer freiwilligen, den vollkommensten Wesen gezollten Huldigung festhält, so macht er es uns schwer, seine Theologie überhaupt als eine ernstgemeinte aufzufassen. „Euch sind die Götter vollkommene Wesen; gibt es nun etwas Vollkommeneres, als Güte und Wohltätigkeit? Indem ihr sie euren Göttern entzieht, bringt ihr es dahin, daß sie niemanden lieben, weder Gott noch Mensch." — Anders *I 121*
die Stoiker, denen aus der positiven Beantwortung unsrer Frage ein neues Weltprinzip erwächst. Die Teleologie der Natur, die zur Bejahung der dritten Frage geführt hatte, erhält nunmehr eine anthropozentrische Färbung: Gott hat die Welt nicht nur zum Besten überhaupt, sondern zum Besten des Menschen eingerichtet. Und hier rauschen die Klänge jenes begeisterten Hymnus weiter: die ganze Natur mit ihren

unbelebten und belebten Teilwesen erscheint als die eigentliche Behausung des Menschen. Ihm haben die Götter zu der vorzüglichsten und denkbar zweckmäßigsten Körperbeschaffenheit auch noch die Vernunft
ND II 147 ff. geschenkt, die ihn — man erkennt das Pathos des berühmten sophokleischen Chorgesangs wieder — zum Herrn der Natur gemacht, zum Schöpfer der politischen Kultur, zum Ergründer der Geheimnisse des Himmels, so daß „das Weltall nunmehr die gemeinsame Behausung, der Staat der Götter und Menschen ge-
II 154. worden ist". — Die Vernunft! . . . hier erst setzt nach der obenerwähnten Lücke der Widerspruch
III 65. der Skepsis wieder ein; gesetzt, sie wäre ein Geschenk der Götter: ist sie ein wohltätiges? Seht ihr denn nicht, daß sie oft, ja in der Regel zur Bosheit ausartet? „'Das ist der Menschen und der Natur Schuld,' laßt ihr euren Gott antworten; hätte er doch lieber den Menschen eine Vernunft gegeben, die Laster und
III 76. Schuld ausschlösse!" „Ungern verweilt meine Rede auf diesem Punkt: sie scheint ja fast dem Sünder das Recht auf Sünde zu geben. Aber nein, ohne alle göttliche Sanktion, die sich auf Tugenden und Laster erstreckte, ist es die Wucht des Gewissens, die alles überwiegt ... Darin stimmen auch alle Menschen überein: die äußeren Güter, Weinberge, Saatfelder, Olivengärten, das Gedeihen der Brot- und Baumfrucht, alle Bequemlichkeit und Glückseligkeit des Lebens sehen sie als göttliche Darlehn an; seine Tugend dagegen hat noch niemand den Göttern gut-
III 86. geschrieben." Und wird nicht die Meinung, daß die Gottheit für uns sorgt, auf Schritt und Tritt widerlegt? Haben es so viele Gute nicht elend? Gehn nicht oft Verbrecher straflos aus? „'Nicht alles, sagst

du, ahnden die Götter wie das ja auch die Könige nicht tun.' Das soll eine Ähnlichkeit sein? Wenn Könige den Schuldigen straflos lassen, sündigen sie schwer; Gott aber kann sich nicht einmal auf seine Unkenntnis berufen. Und wie herrlich verteidigt ihr ihn mit dem Hinweis, seine Macht suche die Sünde des Frevlers, der durch Tod seiner Bestrafung entgeht, an den Kindern heim, an den Enkeln, an den Nachfahren. Eine seltsame Gerechtigkeit! Würde irgend ein Staat einen Gesetzgeber dulden, der für die Schuld des Vaters oder Großvaters den Sohn oder Enkel büßen ließe?" *ND III 90.*

„Das war es, was ich ‚vom Wesen der Götter' zu sagen hatte" — schließt der Vertreter der Skepsis seine Rede in der gleichnamigen Schrift, — „nicht um sie aus der Welt zu schaffen, sondern um euch begreiflich zu machen, wie dunkel die Frage sei und wie schwer wir es haben, uns in ihr zurechtzufinden." *III 93.*

Die Brücke, die vom physischen Gebiet nach dem moralischen führt, ist das Problem der Willensfreiheit. Sie wird durch jede Betrachtungsweise, die mit der Vorherbestimmung der Geschehnisse rechnet, mehr oder minder in Frage gestellt; diese Vorherbestimmung bildet aber die meist unbewußte Grundlage des Divinationsglaubens, der im Altertum ein fester Bestandteil der Religion war. Wie steht es also um die Divination? Im vorhergehenden ist die Frage schon im Streit um das Wesen der Götter gestreift worden; eingehender wird sie in einer ihr *S. 56 u.*
eigens gewidmeten Schrift behandelt. Hier ist es Cicero selbst, der den skeptischen Standpunkt vertritt; zum Anwalt des stoischen Dogmatismus hat er seinen Bruder Quintus gemacht, dessen romantische

Dichternatur die Kraft der Weissagung, wenigstens soweit sie unmittelbar im Geiste des Menschen wirkt, nicht missen mochte und um den Preis auch die 'künstliche' Divination, die als Zeichendeutung auftritt, gern mit in Kauf nahm. Beweis und Widerlegung halten sich teils an die Vernunft, teils an die Erfahrung.

Dorthin gehört zunächst der Satz, der das Dasein der Divination unmittelbar an das Dasein der Götter knüpft ... zum Glück ist das Seil sehr schwach, andernfalls würde eher die Divination die Götter mit in den Abgrund reißen, als von ihnen auf den Höhen der Realität festgehalten werden. Im einzelnen lautet der Satz, sehr an Leibnizens Optimismusbeweis erinnernd, also: gäbe es keine Divination, so müßten die Götter sie entweder selber nicht haben, oder den Menschen nicht haben geben können, oder die Menschen nicht lieben, oder endlich sie für keine nützliche Gabe erachten; ersteres steht mit der göttlichen Allwissenheit in Widerspruch, das zweite mit ihrer Allmacht, das dritte mit ihrer Allgüte, das vierte und letzte endlich mit dem gesunden Menschen-
div. II 102. verstand. Für die Philosophie sind hier indessen alle Prämissen strittig; damit ist dieser erste, 'von der Gottheit' ausgehende Vernunftbeweis erledigt. Der zweite geht vom Problem des 'Verhängnisses' aus; ihm ist eine eigene Schrift gewidmet, einstweilen genügt zur Widerlegung das bündige Dilemma: Entweder herrscht der Zufall oder das Verhängnis; im ersten Fall ist jede Divination unmöglich, da ein Ereignis, das nicht eintreffen muß, auch nicht als eintreffen müssend vorausgesagt werden kann; im andern Fall wenigstens die gangbare, die uns warnt und somit
II 21. die Vermeidbarkeit des Unausbleiblichen voraussetzt.

Der dritte Vernunftbeweis geht 'von der Natur' aus und fußt auf dem Dogma von der Sympathie des Weltganzen — einem hohen und schönen Dogma, das *div. II 34.* in der Folgezeit, von der Astrologie und Magie verklärt, den Faustnaturen der Renaissance das Geheimnis des Makrokosmos enthüllen zu sollen schien, bis es endlich, von Newton gestürzt, sich in die Schlupfwinkel des Aberglaubens zurückzog, um dort, unverstanden und verketzert, in den bekannten 'sympathetischen' Kuren bis auf den heutigen Tag fortzuleben. Was ihm im Altertum zu seinem Ansehn verhalf, war die ebenso rätselhafte wie unzweifelhafte Prognostik. Im Verhalten der Krähe kündigt sich das morgige Wetter an; so werfen durchgängig in der Natur die kommenden Ereignisse ihre Schatten voraus, die Zukunft des einen Lebensgebietes projiziert sich als Gegenwart auf das andre, auf dem sie denn auch an gewissen Zeichen erkannt werden kann. — Auch ist Cicero weit davon entfernt, die Sympathie des Weltganzen zu leugnen; aber man soll die Fälle, wo der Zusammenhang bloß unbegreiflich ist, von denen streng auseinanderhalten, wo er undenkbar ist — und gerade mit den letzteren hat es die Divination zu tun.

Soweit das 'Plänklergefecht' der Vernunft- *II 26.* beweise; nun rücken aber die strammen Kolonnen der Empirie an, streng nach der Waffenart gesondert. Hier die 'natürliche Weissagung' in ihren beiden Unterabteilungen, Verzückung und Traum; dort die 'künstliche', als Eingeweideschau, Blitzkunde, Prodigienlehre, Vogelschau, Omina, Losorakel und Astrologie. Gegen sie, die sich auf wunderbar eingetroffene Prophezeiungen stützt, versucht Cicero zunächst eine Art Präskriptionsbeweis: „Dem Philosophen", sagt er, *II 27.*

„steht es übel an, sich auf Zeugenaussagen zu stützen, die durch Zufall wahr oder aus Berechnung erschlichen und erlogen sein können; durch Beweise und Vernunftgründe soll er in jedem Fall den Kausalzusammenhang aufhellen, nicht aber Erfolgbestätigungen ins Feld führen, zumal solche, denen gegenüber es mir freisteht, den Glauben zu versagen.“ — Doch hindert es ihn nicht, auch aufs einzelne einzugehen. In der Verzückungsmantik, der eigentlichen Prophetenkraft, ragt vor allen das delphische Orakel hervor, mit seinen welthistorischen Wahrsprüchen. Jetzt schweigt es freilich; warum? Es ist wohl anzunehmen, sagen die Gläubigen, daß jener Erdenhauch, der die Pythia begeisterte, sich in der langen Zeit verflüchtigt habe ... „rein als ob es sich um Wein oder Gewürz handelte“. Also der Zeit hält eine göttliche Kraft nicht stand? „Und seit wann begann sie zu schwinden? etwa
div. II 117. seit die Menschen weniger leichtgläubig wurden?“ — Aber die Träume sind prophetisch. Diese Aufstellung wird schon durch die natürliche Traumtheorie widerlegt, derzufolge sich im Traume die Spuren der wachen Gedanken beleben. Doch gehn wir auf den Standpunkt der Gläubigen ein. Kein Traum enthält unmittelbar eine Beziehung auf die Zukunft; diese wird vielmehr durch die Erklärung des Traumdeuters vermittelt, „die weit mehr von ihrem Geschick als
II 144. von der Sympathie des Weltganzen zeugt“, wie denn dieselben Träume entgegengesetzte Auslegungen erfahren haben. — Sodann die Eingeweideschau. Als Cäsar kurz vor seiner Ermordung opferte, konnte in den Weichteilen des Opferstiers das Herz nicht aufgefunden werden; „da nun gerade jener Teil fehlte, ohne den das Tier nicht hätte leben können, so ist

anzunehmen, daß er während der Opferhandlung selber verschwunden sei". . . . „Also das eine begreifst *div. I 119.* du wohl, daß der Stier ohne Herz nicht zu leben vermöchte; das andre siehst du nicht ein, daß das Herz nicht plötzlich davonfliegen kann? . . . Glaube mir, indem ihr die äußeren Bollwerke der Wissenschaft verteidigt, gebt ihr die Burg selber preis: um nur ja die Eingeweideschau zu retten, stellt ihr die ganze Naturlehre auf den Kopf." Nun aber, die *II 37.* Prodigienlehre: der Wurf der Mauleselin und ähnliches. Hier gilt der Satz: „wenn es nicht geschehn konnte, ist es auch nicht geschehn; wenn es aber geschehn konnte, dann war es kein Wunder." „Suche *II 49.* daher bei einem neuen und wunderbaren Vorkommnis den Grund aufzufinden, wenn du es kannst; kannst du es nicht, so halte es dennoch für gewiß, daß nichts ohne Grund geschehn konnte." . . . „Wenn aber *II 60.* auch das, was nur selten vorkommt, für ein Wunder zu gelten hat — nun, dann wäre ein gescheiter Mensch das allergrößte Wunder." Aber die *II 61.* erfolgreiche Deutung eines an sich nicht wunderbaren Vorzeichens? . . . Von der verfehlten redet man nämlich nicht weiter; das mag denn auch der alte Cato im Sinne gehabt haben, als er den berühmten Ausspruch tat, es käme ihm wunderbar vor, wie zwei Zeichendeuter sich ohne Lachen ansehen könnten. Aus dem Krähen der Hähne haben die Thebaner ihren bevorstehenden Sieg erschlossen . . . „merkwürdig! rein als ob Fische gekräht hätten, und nicht Hähne". Ein Fluß hat sich blutig gefärbt, *II 56.* Götterbilder haben geschwitzt . . . die Färbung wird vom Erdreich hergerührt haben, der vermeintliche Schweiß ein feuchter Anflug gewesen sein, wie er

bei Südwind oft beobachtet wird; das pflegt man in ruhigen Zeiten weiter nicht zu beachten, in der Angst der Kriegsgefahr aber wird dergleichen leichter geglaubt, auch wohl strafloser ersonnen. Vor dem marsischen Krieg haben die Mäuse die Weiheschilde benagt ... „Das ist doch ihre einzige Beschäftigung"; und was die Beziehung anbelangt, wie weit soll man darin gehn? „Also weil sie bei mir neulich Platos Bücher vom Staate angenagt haben, so müßte ich daraus Unheil für den Staat erschließen; hätten sie sich statt dessen an Epikurs Lustlehre versündigt, so würde das eine bevorstehende Teuerung auf dem
div. II 59. Naschmarkt bedeuten." Aber die Prophezeiung ist doch eingetroffen. Nun ja; „so schlecht ist es doch nicht um die Propheten bestellt, daß ihre Wahr-
II 62. sagungen nie auch nur zufällig eintreffen sollten." Das ertrunken geglaubte Roß des Dionys rettete sich aus den Fluten und lief, einen Schwarm Bienen in der Mähne, dem Herrn wieder zu; an sich nichts Wunderbares, aber weil dieser bald darauf Tyrann wurde, bekam das zufällige Begebnis die Bedeutung eines
II 67. Vorzeichens. Als den Lacedämoniern die leuktrische Niederlage bevorstand, verschwanden die goldenen Sterne auf dem Haupte der Dioskurenbilder, die sie in Delphi gestiftet hatten ... „das dürften indes eher
II 68. Diebe verschuldet haben, als Götter". — Sodann die Vogelschau: wir haben ja noch den Seherstab des Romulus, der nach einem Brande unversehrt zurückblieb, den Schleifstein des Attus Navius, den er nach eingeholtem Vogelzeichen mit einem Schermesser zerhieb ... „Die laß du beiseite; mit erfundenen
II 80. Fabeln hat sich die Philosophie nicht zu befassen." Sondern untersuche die Vogelschau auf ihre Natur

und Ausübung hin; dann wirst du sehn, wie nichtig sie in ihren Grundprinzipien, wie widerspruchsvoll in der Anwendung ist. — Aber sie ist allgemein verbreitet! „Freilich; was könnte es auch Verbreiteteres geben, als den Unverstand?“ — Sodann, die Losorakel; *div. II 81.*
wie kann sich durch ein solches Zufallspiel der göttliche Wille offenbaren? „Bei Gott ist kein Ding unmöglich, sagen sie. Hätte er doch den Stoikern mehr Verstand geschenkt, daß sie sich nicht überall von ihrem bangen und kläglichen Aberglauben beherrschen ließen!“ — Und nun vollends die abenteuer- *II 86.*
liche Weisheit der Chaldäer, die Astrologie mit ihrem Tierkreis und Planetenlauf, mit ihren quadratischen und trigonalen Aspekten, mit ihren Horoskopen und Initiativen! „Wie oft habe ich diese Sternschauer dem Pompejus, Crassus, ja selbst Cäsar prophezeien hören, sie würden im hohen Alter, umgeben von den Ihrigen, im Glanz ihrer Taten sterben! So kann ich mich nur wundern, daß es noch immer Leute gibt, die diesen täglich durch den Erfolg widerlegten Wahrsagungen Glauben schenken.“ Wie hätte er sich erst gewundert, *II 99.*
wenn er den einzigartigen Siegeslauf dieser damals noch im Werden begriffenen Scheinwissenschaft durch siebzehn Jahrhunderte hätte ahnen können!

Wie steht es also damit? „Der Aberglaube ist es, der, über die ganze Erde ergossen, den schwachen Menschengeist unterjocht hat; das habe ich bereits in den Büchern ‘vom Wesen der Götter’ ausgesprochen und auch in diesen hauptsächlich im Sinne gehabt. Seine gänzliche Ausrottung würde ich mir sowohl mir selber, als auch meinen Mitbürgern gegenüber als großes Verdienst anrechnen. Das will ich aber wohl unterschieden wissen: mit der Vernichtung des

Aberglaubens wird die Religion durchaus nicht vernichtet. Einerseits geziemt es dem einsichtigen Mann, das Vermächtnis der Ahnen in Ehren zu halten und die von ihnen überkommenen Kulthandlungen nicht untergehn zu lassen; andrerseits zwingt uns die Schönheit des Weltalls und die Ordnung der Himmelskörper das Geständnis ab, es müsse ein übermächtiges, ewiges Wesen geben, zu dem das Menschengeschlecht bewundernd aufschauen könne. Wie daher die Religion, die auf der Erkenntnis der Natur beruht, sogar Verbreitung verdient, so ist dagegen der Aberglaube mit allen Wurzeln auszurotten. Er gönnt dir ja keine Ruhe, er bedrängt und verfolgt dich auf Schritt und Tritt — magst du nun einen Wahrspruch oder ein bedeutsames Wort hören, magst du ein Opfertier schlachten oder einen Vogel erblicken, mag dir ein Chaldäer oder ein Zeichendeuter entgegentreten, mag es blitzen, donnern oder einschlagen, mag sich ein seltsames Naturspiel oder ein sonstiges merkwürdiges Vorkommnis ereignen; etwas der Art muß dir ja tagtäglich begegnen, so daß du nie wirst ruhig aufatmen können. Von allen anderen Lasten und Bedrängnissen pflegt uns der Schlaf eine Zuflucht zu gewähren; hier aber wird eben er nur zur Quelle
div. II 148. neuer, unzähliger Sorgen und Beängstigungen" . . .

Mit der Widerlegung der Divination ist zugleich der Lehre vom Verhängnis eine Hauptstütze entzogen; um sie vollends zu Falle zu bringen, muß man sie unabhängig vom Weissagungs- wie vom Götterglauben prüfen. Da findet man zuerst den dialektischen Fangschluß, der aus dem Dilemma 'entweder wahr oder falsch' in seiner Anwendung auf Zukunftsurteile

das weitere Dilemma 'entweder notwendig oder unmöglich' und aus ihm wieder den Begriff des Verhängnisses entwickelt — einen Fangschluß, mit dem man bald fertig wird, wenn man ihn vom metaphysischen Gebiet in das philologische, wohin er gehört, zurückführt. Mehr Schwierigkeit macht der physische Schluß, der von der ewigen kausalen Verkettung der Geschehnisse ausgeht. Zwar mit der *ignava ratio* des Fatalismus, die aus dem Wissen ein machtlos gegen jene eiserne Kette ankämpfendes Rohr macht, hat es der Philosoph nirgends mehr zu tun; es heißt nicht „wenn dir Genesung verhängt ist, wirst du genesen, ob du nun einen Arzt konsultierst oder nicht", sondern „du wirst einen Arzt konsultieren und genesen, beides ist gleichermaßen verhängt". So ist es die deterministische Form, in der die Lehre vom Verhängnis auftritt: unser Wille, weit entfernt, außerhalb der eisernen Kette zu stehn, ist vielmehr als Glied in sie eingefügt. Will man wissen, wohin das führt? „Wenn der Grund unsres Verlangens nicht in uns liegt, ist auch das Verlangen selber nicht in unsrer Gewalt; ist dem aber so, so ist auch die Folge jenes Verlangens unsrer Macht nicht anheimgestellt. Wir können also weder über unsre Zustimmungen noch über unsre Handlungen verfügen; und daraus geht wiederum hervor, daß es gerechterweise weder Lob noch Tadel, weder Ehrung noch Strafe geben kann." Und sehn wir nicht *fat. 40.*
den Willen erfolgreich gegen die kausale Verkettung — nicht nur des Objekts, sondern auch des eigenen Subjekts ankämpfen? Stilpo von Megara war von Natur trunksüchtig und wollüstig; diese seine Natur hat er jedoch durch vernünftige Zucht so gebändigt,

daß ihn niemand je trunken oder im Sinnesrausch befangen gesehn hat. So wird selbst jene allmächtige Sympathie des Weltganzen durch den Willen durchbrochen; „Naturgründe können wohl Laster in uns
fat. 11. erzeugen, die Ausrottung aber dieser Laster ... ist nicht mehr das Werk dieser Naturgründe, sondern des Willens, des Eifers, der Zucht“. So ist, wie vorher den Göttern, so auch dem Kausalgesetz gegenüber die Freiheit des Willens gewahrt.

Und damit ist für die Ethik die notwendige Grundlage geschaffen.

Von zwei Punkten geht ursprünglich alle moralphilosophische Reflexion aus: 1) von der Tatsache des moralischen Urteils; 2) von der Tatsache des auf ein Ziel gerichteten Willens. Von dem ersten Punkt kommt man auf die Frage nach dem letzten Maßstab des Werturteils über menschliche Handlungen, von dem andern Punkt auf die Frage nach dem letzten Ziel oder dem höchsten Gut. Es entspringen so die beiden Formen der Moralphilosophie: die Pflichtenlehre und die Güterlehre. Während aber die Güterlehre nur dem Beweggrunde dessen, was insgemein geschieht, betrachtend nachgeht und daher mit der Physik und Logik auf einer Stufe steht, will die Pflichtenlehre das Geschehnis durch tätiges Eingreifen bestimmen; jene ist, sozusagen, indikativisch, diese imperativisch konstruiert, jene gehört dem Gebiete der theoretischen, diese der praktischen Vernunft an. Daraus folgt aber, daß nur für die Güterlehre die Form der auflösenden akademischen Eristik, wie wir sie an den bisher behandelten Schriften kennen gelernt haben, zulässig war.

Sie wird denn auch im vollen Umfang angewandt; abermals ist es der epikureische und stoische Dogmatismus, die sich gegen die Angriffe der akademischen Skepsis zu behaupten suchen. Was ist tatsächlich das letzte Ziel unsres Handelns? Die Lust, erwidert Epikur ... oder vielmehr, nach der schulgemäßen Änderung des Wortes, die Schmerzlosigkeit. Und hier ist es, wo ihn der Akademiker faßt. Darf sich ein Philosoph eine solche Begriffsvermengung zu Schulden kommen lassen? Mich dürstet — das ist Schmerz; ich trinke — das ist Lust; ich habe getrunken und bin befriedigt — das ist Schmerzlosigkeit. Welches ist nun die Vorstellung, die dem Dürstenden zum Impuls wird, einen labenden Trunk zu suchen? Ist es die Vorstellung vom neutralen Befriedigtsein — oder vielmehr von der tätigen Lust, von jenem köstlichen, kühlenden Naß, wie es ihm durch die ausgetrocknete Kehle strömen wird? Doch offenbar die letztere; *fin. II 9.*
es ist also die Lust und nicht die Schmerzlosigkeit, mit der uns die Natur ködert und ihren Zwecken zu dienen zwingt ... wenn es denn eine von *II 32.*
beiden sein muß. Aber das ist noch eine große Frage. Denn damals wenigstens, als ich zum erstenmal trank, da hat mich weder die Lustvorstellung noch die der Schmerzlosigkeit dazu bewogen, sondern das *primum naturale*, der Selbsterhaltungstrieb. Und *II 33.*
hier hat die Fragelust ihre Schranke erreicht.

Doch lassen wir unseren Philosophen weiter reden. Es ist nichts Geringes noch Gemeines, was die nach der Lust orientierte Ethik bietet; denn weil sie die Vernunft als Ratgeberin mitbringt, so wird sie den Weisen anleiten, „bald einem Genuß zu

entsagen, um andere größere zu erlangen, bald einen
Schmerz hinzunehmen, um anderen größeren zu ent-
fin. I 33. gehn". Also erweitert wird aber die Lust zu einem
sittlichen Prinzip ersten Ranges; keine Hochtat,
kein Heldentum, das nicht durch sie seine Bestätigung
und naturfeste Grundlegung erhielte ... wogegen
nun freilich dem Akademiker frei bleibt einzuwenden,
ob wohl ein Held, jener Manlius zum Beispiel, der
fürs Vaterland den Kampf mit dem ungeschlachten
gallischen Gegner aufnahm — ob er wohl vorher
die Bilanz der Lüste gezogen hat, oder aber vom
angeborenen Heldenmut und Heldenzorn getrieben
II 60. worden sei. — Ja noch mehr: „jene euere höchsten
und schönsten Tugenden — wer würde sie für löblich
und erstrebenswert halten, wenn sie nicht Lust im
I 42. Gefolge hätten?" Die Weisheit, die Mäßigkeit, die
Tapferkeit, die Gerechtigkeit ... sie sind es ja, die
uns den seelischen Frieden gewähren, die quälende
Furcht fernhalten, die Liebe und Achtung unsrer
Nächsten gewinnen. Gewiß, auch die Gerechtigkeit;
„denn wie der Unverstand, die Zügellosigkeit, die
Feigheit beständig die Seele peinigen, beständig in
uns wühlen und rühren, so braucht sich auch der
Frevelmut nur in unsrer Seele festzusetzen, um sie
durch seine Anwesenheit in stetem Aufruhr zu
erhalten. Wenn er nun aber gar den Menschen zur
Tat treibt, so ist es um seinen Frieden für alle Zeit
getan; mag er sie noch so heimlich vollbracht haben
— das glaubt er doch nie, daß sie ewig geheim
bleiben wird. Zu allermeist pflegt der Tat des
Frevlers zunächst der Verdacht zu folgen, sodann
das Gerede und der böse Leumund, sodann die
I 50. Klage, zuletzt — die Vergeltung" ... Wohl; gibt uns

das aber das Recht, statt auf die Selbstgenügsamkeit und Selbstherrlichkeit der Tugenden zu schließen, „die Lust in ihren Kreis einzuführen, die Buhlerin in den Kreis ehrbarer Frauen“? Da kämen wir ja *fin. II 12.*
auf jenes Bild des Kleanthes hinaus: „die Lust im Prachtgewand und Herrscherschmuck als Königin thronend, unter ihr, als ihre Mägde, die Tugenden, einzig und allein ihr zu dienen beflissen und hin und wieder — soweit das aus dem Bilde zu erkennen ist — ihr ins Ohr raunend, sie möchte sich doch hüten, aus Unachtsamkeit eine Tat zu begehn, die den Menschen mißfallen oder zur Quelle irgend eines Schmerzes werden könnte!“ Um wie viel einfacher *II 69.*
ist es, den uneigennützigen Tugenddrang des Menschen anzuerkennen und in ihm das Walten jener hohen Vernunft zu erblicken, die, dem Menschen eingeboren, sich im weiteren Verlauf seiner Entwicklung als Tugend, zumal als Gerechtigkeit darstellt! „Diese Vernunft ist es, die den Menschen zum Menschen gesellte, die ihn in Wesen, Sprache und Sinn seinen Nächsten anglich, die ihn veranlaßte, von der Liebe zum engeren Kreise seiner Hausgenossen ausgehend, sein Herz immer weiter zu öffnen und sich als Bürger unter Bürgern, zuletzt als Mensch in der großen Gemeinde der Menschheit zu fühlen.“ Und nur von diesem uneigen- *II 45.*
nützigen Tugenddrang aus, der das Gute als das an sich Erstrebenswerte, als das absolut Wertvolle erscheinen läßt, ist auch jenes höchste Heldentum zu verstehn, das die Schranken des Irdischen überwächst und auch im Banne der Qual, im Angesicht des Todes auf den tugendgesicherten Besitz der Seligkeit nicht verzichtet. „Lebte da einst ein Lanuviner, namens L. Thorius Balbus. Keine noch so ausgesuchte Lust, die ihm

nicht reichlich zugeflossen wäre; dabei war er nicht nur ein Sucher, sondern auch ein Kenner ... Die Begierden maß er freilich nicht nach den Wertungen Epikurs, sondern nach seinem eigenen Verlangen; immerhin nahm er auch Rücksicht auf die Zuträglichkeit ... Seine Gesichtsfarbe war prächtig, seine Gesundheit tadellos, seine Beliebtheit ungeheuer, sein Leben eine endlose Kette wechselnder Lüste. Das ist nun euer Weiser — so will es ja eure Vernunft. Wen könnte ich ihm wohl gegenüberstellen? Das wage ich nicht zu sagen; aber die Tugend selber wird für mich reden und ohne jedes Bedenken dem Regulus den Preis zuerkennen. Freiwillig, ohne einen andren Zwang als jenes Treuwort, das er dem Feinde gegeben hatte, war er aus seiner Vaterstadt nach Karthago zurückgekehrt; eben dann aber, als er durch Schlaflosigkeit und Hunger gemartert wurde — eben dann war er, so zeugt laut die Tugend, glücklicher als
fin. II 65. jener rosenbekränzte Thorius bei seinem Festgelage“...

Ist es noch immer die skeptische Akademie, der wir diese Verherrlichung des Martyriums an der Schwelle der Märtyrerära verdanken? Nein; sie war über das *primum naturale,* den Selbsterhaltungstrieb, nicht hinausgekommen. Der Redner wird seinem prinzipiellen Standpunkt untreu; die bejahende Sicherheit, die ihm erst die praktische Vernunft schenken kann, nimmt er schon hier für das Gebiet der theoretischen in Anspruch. Aber merken mögen wir uns seine Worte immerhin: man wird sie lesen und wieder lesen und aus ihnen teils Begeisterung schöpfen, teils auch Scham, sich von den blinden Heiden besiegen zu lassen.

So hohe Töne stimmt nun freilich Epikur nicht an; aber verächtlich ist sein Ideal darum nicht. Es

klingt wohl etwas nüchtern, wenn er die geistige Lust zwar aus der körperlichen herleitet, aber doch über die körperliche stellt, „weil wir mit dem Körper nur das Gegenwärtige und unmittelbar Daseiende empfinden können, mit dem Geiste auch das Vergangene und
Künftige“; es bleibt doch beherzigenswert, was er im fin. 155.
weiteren Verlaufe folgert: „Wie uns die Erwartung eines Guts in freudiger Spannung hält, so behalten wir auch das vergangene in freudiger Erinnerung. Toren sind es, die sich durch das Gedenken des Bösen peinigen lassen; für den Weisen wird das vergangene Gut, durch die dankbare Erinnerung zurückgerufen, zu einer Quelle stets sich erneuernden Glückes. Denn es ist in unserer Macht gelegen, das Widerwärtige unter der Decke ewiger Vergessenheit schlummern zu lassen, ebenso aber auch das Angenehme zu stetem süßem Genießen in uns lebendig
zu erhalten.“ So läßt Cicero seinen Gegner reden, so 157
hat er ihm, auch wo er ihn bekämpft, den Schmuck seiner Worte geliehen, auf daß er hinfort weckend und gewinnend in die Herzen der Nachwelt dringen konnte.

Doch ist der Epikureer erst der eine Gegner; der andre ist der Stoiker. Schwieriger und dornenvoller ist sein Pfad, auch auf dem Gebiete der Untersuchung; suchen wir ihm zu folgen.

Auch er geht vom *primum naturale* aus, vom Selbsterhaltungstrieb; doch bleibt er bei den Anfängen nicht stehn. Im weitern Verlauf der Entwicklung überweist uns die Natur der Vernunft; „und wie es des öfteren geschieht, daß der Empfohlene seinen zweiten Gönner höher schätzt, als den ersten, der ihn jenem empfohlen hat, — so ist es durchaus nicht

wunderbar, daß wir, die wir vom Naturprinzip an die
Vernunft gewiesen worden sind, nach und nach die
fin. III 23. Vernunft lieber gewinnen als die Empfehlerin selbst".
So erscheint das vernunftgemäße Leben als die weitere Entwicklung und Vervollkommnung des naturgemäßen: „da also das unser Ziel sein muß, der Natur gemäß und entsprechend zu leben, so folgt aus dem Gesagten, daß der Weise allein allezeit glücklich, vollkommen, gedeihlich lebt, ohne ein Hindernis, eine
III 26. Schranke, eine Not zu kennen." Das ist gewiß schön und groß gedacht; deshalb darf aber doch nicht übersehen werden, daß der Sprung aus der Natur in die Vernunft hinein etwas Gewaltsames enthält. Hat denn die Vernunft unser Bild nicht als ein von der Natur bereits umrissenes überkommen? Muß sie es also nicht im Sinne der ersten Künstlerin
IV 84. vollenden? Und doch war in jenem Umriß außer dem Geiste auch der Körper enthalten. „So meine ich denn, ihr forscht dem Entwicklungsgange der Natur nicht scharf genug nach. Das tut sie ja wohl bei der Brodfrucht, daß sie, sobald die Ähre entwickelt ist, den Halm achtlos verkümmern läßt; nicht also beim Menschen, wenn sie ihn zur Erringung der Vernunft geführt hat. Vielmehr erweitert sie das Gebiet ihrer Pflege, ohne jene ersten Gaben ganz zu verlassen: sie hat zu den Sinnen die Vernunft gefügt, aber mit der Gewährung der Vernunft die Sinne
IV 37. nicht aufgehoben." Es ist daher einseitig, das höchste Gut ausschließlich in den Geist zu verlegen und den Leib zu verachten; oder „heißt das naturgemäß leben,
IV 41. wenn man sich der Natur entfremdet?" Auch können die Stoiker ihrem Prinzip doch nicht überall treu bleiben; zwar als Güter wollen sie die sogenannten

äußeren und leiblichen Güter nicht gelten lassen; indem sie ihnen aber als 'bevorzugten Dingen' einen Platz in ihren Werten gewähren, räumen sie ihnen genau dieselbe zweitrangige Stellung ein, wie auch die (älteren) Akademiker und Peripatetiker, die ihnen den Namen von 'Gütern' nicht streitig machen. *fin. IV 59.*

So bleibt denn, nach Zurückweisung der stoischen Überschwenglichkeiten, die akademisch-peripatetische Güterlehre als die hoffnungsvollere zurück; wird sie sich auch im Streite gegen die Einwürfe der Skepsis behaupten können? Im Prinzip geht auch sie von jenem *primum naturale* aus; doch meint sie, daß die Natur sich nicht in den Anfängen, sondern in der Vollendung offenbart. In seiner Vollendung aber zeigt sich uns der Mensch als ein gedoppeltes Wesen, aus Körper und Geist bestehend, von denen jedes mit eigentümlichen Vorzügen ausgestattet ist. Wie nun die Vorzüge des Geistes, seiner gebietenden Stellung gemäß, höher stehn, als die des Leibes, so nehmen unter jenen die willkürlichen den unwillkürlichen gegenüber einen höheren Rang ein. „Und diese sind es, die eigentlich Tugenden genannt werden; sie ragen deshalb vor den andern hervor, weil sie von der Vernunft stammen, dem göttlichsten *V 38.* Element unsres Wesens.“ „Denn die Natur hat unsern Körper in der Weise gebildet, daß sie einiges bei der Geburt selbst vollendete, andres während des späteren Wachstums nachholte ... Den Geist aber hat sie zwar im übrigen dem Körper ähnlich ausgestattet ... des Menschen edelsten und besten Teil dagegen hat sie unausgeführt gelassen. Wohl gab sie ihm eine Vernunft, die zur Aufnahme jeglicher Tugend

geeignet ist ...; die Tugend selbst aber hat sie nur
angedeutet, nicht weiter. Daher ist es unsre Aufgabe
— wobei ich unter ‚uns' die Lehre meine — zu je-
nen ersten Linien, die wir empfangen haben, die
Fortsetzung zu finden, bis wir das Ziel unsres Strebens
fin. V 59. erreichen" — ein inhaltschwerer Satz, beiläufig be-
merkt, der folgerecht ausgeführt jenes stolze Wort
S. 60. ergibt, das wir aus einer andern Schrift kennen —
„seine Tugend hat noch niemand den Göttern gut-
geschrieben".

Das Weitere ist dem stoischen System nicht un-
ähnlich, wenn man von den Worten absieht und an
den Gedanken festhält. Der uneigennützige Tugend-
drang — die Glückseligkeit, die das erreichte Tugend-
ideal gewährt — die untergeordnete Stellung der
leiblichen Güter, die allerdings „das glückselige Leben
vollenden, so jedoch daß ein glückseliges Leben auch
V 71. ohne sie möglich bleibt". Der letzte Schluß schielt
indessen; die Skepsis kann ihn auf keinen Fall passieren
lassen. Die Stoiker scheinen doch gewußt zu haben,
was sie taten, als sie die Güter, die nicht in unsrer
Macht liegen, überhaupt nicht als Güter gelten ließen;
die Annahme war naturwidrig, aber der Schluß folge-
recht, daß die Tugend allein zur Glückseligkeit ge-
nüge und also dem Weisen die Glückseligkeit ver-
bürgt sei. Sind aber die äußeren und leiblichen
Vorzüge Güter, so sind auch die entsprechenden
Nachteile Übel; „kann aber der Weise von Übeln
heimgesucht werden, so genügt es offenbar nicht, ein
Weiser zu sein, um ein glückseliges Leben zu
V 81. führen". Ist dann aber die Frage nach dem höchsten
Gut beantwortet? Oder ist es vielleicht nicht erlaubt,
vom höchsten Gut die Glückseligkeit zu erwarten?

Doch halt — die letztere Frage hat Cicero nicht gestellt; sie führt, an der heidnischen wie an der christlichen Glückseligkeit vorbei, in den Wirbelstrom der Entwicklung und mündet in die Unendlichkeit aus ... oder auch ins Nichts. Für die antike Ethik war das Fragezeichen, mit dem die ciceronianische Güterlehre endet, der Weisheit letzter Schluß.

6

Seine Pflichtenlehre hat der römische
Philosoph mit vollem Bewußtsein von
der Güterlehre losgelöst und auf den
Boden der praktischen Vernunft versetzt. *off. I 7 f.*
Das hindert ihn freilich nicht — schon
um dem Vorwurf der Inkonsequenz zu entgehen —
das schwache Band wenigstens anzudeuten, das diese
Pflichtenlehre mit dem Gebiet der theoretischen Vernunft verknüpft. Als Akademiker bleibt er dabei,
daß die Sicherheit der Erkenntnis aufzugeben und
statt ihrer vielmehr die Wahrscheinlichkeit, die Probabilität anzustreben sei; aber, meint er weiter,
eben dieses Probable genügt, um für das sittliche
Verhalten eine Richtschnur zu schaffen. Mag über *II 7 f.*
die 'vollkommene Pflicht' eine Unklarheit bestehn;
als *medium officium* hat dasjenige zu gelten, wofür
sich eine *ratio probabilis* angeben läßt. Von dem *18.*
tiefgehenden, teilweise verhängnisvollen Einfluß dieses
'Probabilismus' auf die moderne Moral weiß die
Folgezeit zu erzählen; Cicero ist an ihm nur insoweit
schuldig, als er an der entscheidenden Stelle es ver- *18.*
säumt hat, jenen Faktor zu betonen, der die Unsicherheit der Erkenntnis in eine Sicherheit des sittlichen

Verhaltens umwandelt. Dieser Faktor läßt sich jedoch aus anderen Stellen und Schriften erweisen und ist auch bereits erwiesen worden: es ist die unmittelbare innere Gewißheit, die von der Natur selbst dem Menschen eingepflanzt ist — das, was man die sittliche Anlage des Menschen nennt. Sie heißt ihm
rp. III 33. anderswo das Gesetz Gottes — wohlverstanden, des Gottes in uns. Könnte sie sich ungehindert entwickeln, so wäre keine weitere Unterweisung vonnöten; weil aber die böse Gewöhnung gar oft die von der Natur in uns gelegten Funken auslöscht, liegt es
Tusc. III 2. der Vernunft ob, dagegen anzukämpfen.

Damit ist gegeben, daß die Pflichtenlehre auf die Stimme der Natur zu achten und aus der natürlichen Anlage des Menschen den Begriff des Sittlichen (*honestum*) zu entwickeln hat; weil sich aber der überlegende Mensch gar oft von Nützlichkeitsrücksichten leiten läßt, besteht ihre weitere Aufgabe darin, einmal dieser Nützlichkeit das Gebiet anzuweisen, auf dem sie sich unahhängig von der Sittlichkeit entwickeln kann, sodann aber die Möglichkeit eines Konfliktes zwischen diesen beiden Prinzipien in Betracht zu ziehen. So ergeben sich drei, oder vielmehr — da auch innerhalb der beiden getrennten Gebiete vergleichende Wertungen unausbleiblich sind — fünf Teile der Pflichtenlehre; ihre Behandlung bildet den Inhalt der Schrift *de officiis*, der wichtigsten und einflußreichsten aller philosophischen Schriften Ciceros.

Von der Natur also und den von ihr in den Menschen gelegten Trieben hat die praktische Moralphilosophie auszugehen. Solcher Triebe, die vereinigt die sittliche Anlage des Menschen

ausmachen, können wir vier unterscheiden: den sozialen Instinkt, den Forschungsdrang, den Willen zur Macht und den Sinn für Maß und Schicklichkeit. In ihrer natürlichen Entwicklung ergeben diese Triebe die vier Kardinaltugenden Platons: die Gerechtigkeit, die Weisheit, die Tapferkeit und die Mäßigkeit; doch erscheinen sie hier wesentlich anders schattiert, als beim griechischen Philosophen. Davon sogleich; es ist aber schon hier hervorzuheben, welch eine ungeheure Geistestat die Aufstellung dieser natürlichen, sanktionsfreien Moral gewesen ist. Auf den festen Boden des Naturbegriffs gestellt, hat sie alle Sanktionsstreitigkeiten überdauert und ist heutzutage, wo die natürliche Anlage als ein Resultat der Auslese und Vererbung angesehen wird, ebenso aktuell wie vor zweitausend Jahren: die moderne Evolutionsmoral kann sich die ciceronianische Pflichtenlehre ohne Abzug aneignen, indem sie nur den Naturbegriff ihren Prinzipien gemäß zu fassen sucht. Selbst von jener Schwäche, die der antiken Moral im allgemeinen anhaftet, ist diese Lehre frei: der Eudämonismus, der in der Güterlehre waltet, kommt für die Pflichtenlehre nicht in Betracht. Das war die natürliche Folge der Loslösung vom Gebiet der theoretischen Vernunft, der eigensten Tat des Philosophen Cicero. Doch gehn wir zum Einzelnen über.

Den vornehmsten Platz unter den natürlichen Trieben des Menschen nimmt derjenige ein, der ihn zu seinesgleichen führt — der soziale Instinkt, wie wir ihn nennen; Gerechtigkeit und Wohltätigkeit sind die beiden Tugenden, die ihm entstammen. Die Gerechtigkeit kann sich entweder direkt auf die Person oder direkt auf die Sache richten; dort lautet ihr Wahlspruch, dessen Befolgung den Mann zum

Ehrenmann (*vir bonus*) macht, also: „schade niemand,
off. I 20: III 76. es sei denn, daß dir zuvor ein Unrecht geschehen ist", ein Satz, der nachmals für den Unterschied zwischen der antiken und der christlichen Ethik charakteristisch werden sollte; hier gebietet sie: „benutze das allgemeine Gut als ein allgemeines, dein privates als dein Eigentum". Freilich heißt es gleich weiter: „Von Natur aus gibt es kein Privateigentum: seine Grundlage ist entweder eine uralte Besitzergreifung, oder kriegsrechtlich ein Sieg, oder ein Vertrag u. dgl." ... In viel späterer Zeit sollte ein einsamer Grübler über diesen wohl mehrfach gebrochenen Strahl der antiken Weisheit nachdenken; die Tatsache dieser 'uralten Besitzergreifung' eines vorher gemeinschaftlichen Gutes ließ ihm das Blut zu Kopfe steigen. „Der erste", rief er aus, „der ein Stück Land einzäunte, der dreist genug war zu sagen 'dies gehört mir!' und Leute traf, die einfältig genug waren, ihm's zu glauben — der war der erste Begründer der bürgerlichen Gesellschaft." In der Tat, die Wirkung ist eine mittelbare: die Natur hat die Gesellschaft, die Gesellschaft aber das Privateigentum geschaffen; „weil nun also das von Natur aus gemeinsame zum Privatgute geworden ist, mag jeder seinen Anteil festhalten; wer sich daran vergreift, der verletzt das
I 21. Recht der menschlichen Gesellschaft". Dahin gehören alle Maßregeln, die eine Ausgleichung des Besitzes
II 73. anstreben — „eine höchst verderbliche Tendenz", mag sie sich nun in einer gewaltsamen Regulierung des Grundbesitzes, oder in einem teilweisen oder gar
II 78. gänzlichen Schuldenerlaß geltend machen. Es ist eben Sache des Staats, das Privateigentum zu schützen ... die Doktrin klingt manchesterlich, das ist nicht

zu leugnen, Nun, wer die soziale Frage gelöst hat, der mag sie nach Lust belächeln.

Zurück zur Person. Wie weit reicht die Gerechtigkeit? Überallhin, auch die tiefstgestellten nicht ausgenommen — das heißt, die Sklaven. „Es ist ein treffliches Wort, daß man sie den Lohnarbeitern gleich zu achten hat: ihren Arbeitsleistungen soll das Entgelt entsprechen.“ So kündigt sich mit Macht das *off. I 41.*
neue Werk an — das Werk, das die Antike nicht mehr die Zeit fand zu vollenden. — Aber freilich: „... es sei denn, daß dir zuvor ein Unrecht geschehen ist“ — das überhebt dich darum nicht jeder Verpflichtung auch dem Feinde gegenüber. „Auch die Rache und Strafe hat ihr Maß; es ist genug, wenn der Beleidiger sein Unrecht bereut und also sich selber sowie andern zum warnenden Beispiel wird.“ „Kriege sind *I 34.*
nur darum zu führen, daß man fernerhin ungekränkt in Frieden leben kann“; aber auch im Kriege hat man dem Feinde gegenüber Pflichten, zumal solche, die man durch ein gegebenes Treuwort übernommen hat. Und hier hüte man sich ja vor spitzfindigen Auslegungen: „die Treue hat es in alle Wege mit der innern Meinung, nicht mit dem Wortlaut zu tun“. *I 4..*
Überhaupt tut man wohl daran, jede Tat zu vermeiden, über deren Billigkeit man nicht sofort im reinen ist; „denn die Gerechtigkeit strahlt von selber, der Zweifel zeugt von einer Trübung, von einer Ungerechtigkeit“. *I 30.*

Die Ungerechtigkeit ist doppelter Art, aktiv oder passiv: man versündigt sich am Nächsten, indem man ihm selber eine Unbill zufügt, oder aber indem man ihm seinen Schutz gegen eine solche versagt. Wie wird man nun aktiv ungerecht? Oft aus Furcht, öfter

aus Habsucht, am häufigsten aber aus Herrschsucht,
Ehrgeiz, Ruhmbegier. „Das hat uns soeben die Misse-
tat Cäsars gelehrt, der um jenes Wahnbilds schranken-
loser Herrschaft willen sich über alles göttliche und
off. I 26. menschliche Recht hinweggesetzt hat.“ Der rote
Mantel des Gewaltherrschers erscheint öfter im Hinter-
grund unsrer Schrift; der Tyrannenhaß ist recht
eigentlich die Stimmung, in der sie geschrieben ist,
er ist es, der sie späteren Geschlechtern so wert ge-
macht hat. — Die passive Ungerechtigkeit entspringt
einer gewissen Scheu vor Feindseligkeit, Arbeit und
Aufwand, oder auch einer sorglosen und trägen Na-
tur; nicht minder aber einer übermäßigen Hingabe an
die eigenen Lebensziele. Ein Vorwurf, von dem auch der
beschauliche Philosoph nicht freizusprechen ist ... und
I 28. ebensowenig, fügen wir hinzu, der beschauliche Asket;
I 19. hier wie überall gilt das Wort: die Tugend ist tätig.

Doch ist die Gerechtigkeit erst die eine Blüte
des sozialen Sinnes; die andre ist, wie wir gesehen
haben, die Wohltätigkeit. Bei ihrer Übung ist
dreierlei ins Auge zu fassen. Einmal daß die Wohl-
tat auch eine echte Wohltat sei und nicht vielmehr
dem Empfänger schade. Zweitens, daß sie die Mittel
des Gebers nicht übersteige ... die heroische Ethik
des Christentums wird hiergegen manches einzuwenden
haben, aber die antike Moral ist eine Bürgermoral und
hat von ihrem Standpunkt recht: man lese nur die Be-
I 44. gründung nach. Endlich drittens, daß man mit Auswahl
verfahre; die Kriterien der Auswahl sind aber — der
sittliche Wert des Empfängers („verwirf niemanden, bei
dem du auch nur den Schatten der Tugendhaftigkeit
I 46. findest“), seine Gesinnung und seine Verdienste uns
gegenüber, der Grad seiner Bedürftigkeit („die meisten

freilich sind gerade denen gegenüber am wohltätigsten, von denen das reichste Entgelt zu erwarten ist"), endlich die Stufe der Gemeinschaft, die ihn mit uns verbindet. *off. I 49.*
Das alles haben wir reiflich zu erwägen, „auf daß wir die Bilanz unsrer Pflichten wohl zu ziehen vermögen". *I 59.*

So viel vom sozialen Instinkt. Die zweite Pflichtenquelle war nach dem Gesagten der Forschungstrieb; über den ist wenig zu bemerken. Er hat uns erstens davor zu bewahren, daß wir Unerwiesenes vorschnell für Erwiesenes annehmen und ihm unser Urteil gefangen geben; er darf zweitens nicht in nutzlose Kuriosität ausarten. Nur unter diesen zwei Bedingungen entsprießt dem Forschungstrieb seine köstlichste Blüte, die Weisheit; aber auch um ihretwillen dürfen wir uns nicht der Pflicht zur Tat entziehen: der soziale Trieb geht dem Forschungstrieb vor. *I 19.*

An dritter Stelle finden wir den Willen zur Macht *(appetitio principatus)*, „kraft dessen ein *I 13.*
von Natur aus wohlgestalteter Geist sich niemandem gern unterwirft, es sei denn einem, der ihn belehrt oder ihm um der allgemeinen Wohlfahrt willen nach Recht und Gesetz gebietet". Die Einschränkung hat der Intellektualist hinzugefügt; daß sie nachmals in den Strudeln des Voluntarismus unterging, war nur folgerecht. Dem Willen zur Macht entspringen zwei Tugenden, eine negative und eine positive; die negative ist die 'Geringschätzung der menschlichen Dinge', das heißt diejenige Geistesbeschaffenheit, die uns befähigt, uns über Gefahr und Schwierigkeit hinwegzusetzen; die positive ist die 'Seelengröße', die dem von Furcht und Sorge Befreiten die würdigen Ziele

seiner Tätigkeit weist. Hier hat man sich zunächst davor zu hüten, daß man der ersten, negativen Eigenschaft einen selbständigen Wert verleihe: sie ist nur als notwendige Vorbedingung anzustreben, ihren sittlichen Gehalt bekommt sie durch die Verbindung mit der zweiten. Welches sind nun jene würdigen Ziele der Tätigkeit? Da sie vom 'Willen zur Macht' gestellt werden, müssen sie im Machtbegriff aufgehn; aber nicht alle Erscheinungsformen der Macht sind sittlich zu rechtfertigen. Verwerflich ist vor allen Dingen die Geldmacht. „Nur ein enger und kleiner Geist kann dem Reichtum nachjagen; ein vornehmer und hoher wird ihn, wenn nicht vorhanden, verachten, wenn vorhanden, zur Wohltätigkeit und
off. I 68. Freigebigkeit verwenden.“ Auch die Ruhmsucht ist mißlich: „sie beraubt uns der Freiheit, um die der wahrhaft Seelengroße auf jegliche Weise streiten wird“. Also die Freiheit; in der Tat ist sie, als die Macht über sich selbst, das nächste Ziel des Willens zur Macht. Aber freilich: der Freiheit an sich kann nur derjenige genießen, der sich von den Menschen zurückzieht; wer unter Menschen lebt, ist nur dann frei, wenn er zugleich über andre gebietet. Jene Zurückgezogenheit ist nur unter gewissen Bedingungen gut zu heißen; „wer ohne solche angeben zu können Befehlshaber-und Amtsstellungen verachten zu können
I 71. meint, der hat Tadel, nicht Lob verdient“.

Es ist demnach ein naturgemäßes und sittlich gutes Streben, der erste sein zu wollen unter seinen Mitbürgern: nur darf man nicht glauben, diese Vorrangstellung am besten durch Kriegstaten erreichen zu können: „wenig Wert haben draußen die Waffen,
I 76. wenn daheim nicht die Einsicht zu Rate sitzt“.

Falsch wäre es ferner, die wirkliche Macht mit ihrem äußeren Ausdruck, dem machthaberischen Ton, zu verwechseln: „je höher du stehst, desto leutseliger sollst du dich geben". Vor allem aber: der Machtbegriff ist durch den Gerechtigkeitsbegriff zu läutern. „Wenn jene Seelengröße, die sich in Gefahr und Mühsal erprobt, der Gerechtigkeit entbehrt, wenn sie nicht die allgemeine Wohlfahrt, sondern den Vorteil ihres Trägers im Auge hat, so ist sie ein Fehler"; denn gut haben die Stoiker die Tapferkeit — die sich aus jenen beiden Tugenden, der negativen wie der positiven, zusammensetzt — also bestimmt: „Tapferkeit ist der Mut, der für die Gerechtigkeit streitet." So hat denn auch der Machthaber im Staate in seinem Verhalten die beiden platonischen Gebote zu befolgen: „richte deine Handlungsweise nach dem Vorteil deiner Mitbürger, nicht nach dem deinen; und sorge gleichmäßig für den ganzen Körper des Staates, nicht vorzugsweise für einen Teil — eine Partei". Der soziale Sinn hat eben auch hier den Vorrang.

I 90 ff.
I 62.
I 85.

Wenn wir in den drei bis jetzt behandelten Tugenden — der Gerechtigkeit, Weisheit und Tapferkeit — unschwer die gleichnamigen platonischen Vorbilder erkennen und fast nur in ihrer Zurückführung auf die entsprechenden Naturtriebe einen theoretischen Fortschritt zu erblicken vermögen, ist mit der vierten eine tiefergehende Wandlung vorgegangen. Die platonische Mäßigkeit war eine wesentlich negative Eigenschaft; indem unsre Pflichtenlehre an ihre Stelle die *temperantia* setzte, gewann sie eine positive Tugend, die sie aus einem weiteren Naturtrieb herleiten konnte — dem Trieb jedes

Lebewesens, sich in der ihm eigentümlichen Mischung (Temperierung) der Eigenschaften, also in seiner Eigenart durchzusetzen. Der neuen Tugend entspricht ein neues Ideal — das Schickliche (*decorum*), das sich fortan neben das Sittliche (*honestum*) stellt. „Die Natur hat uns gewissermaßen eine doppelte Maske angelegt. Die eine ist die generelle, sie bezeichnet uns als vernunftbegabte Wesen, als Besitzer jener Vorzüge, die uns von den Tieren unterscheiden; die andere gehört einem jeden von uns als einem Individuum
off. I 107. an.“ „Wir müssen nun durchaus an unsrer Eigenart festhalten, wofern sie nicht fehlerhaft ist, sondern uns eben nur vor andren auszeichnet; nur um den Preis ist jenes Schickliche, das wir suchen, zu erreichen. Das ist so zu verstehen: gegen die allgemeine Natur dürfen wir uns nicht vergehen, wohl aber ihrer unbeschadet unsrer eigenen folgen; bei aller Anerkennung also für die höheren und besseren Bestrebungen andrer, müssen wir unsere eigene Lebensführung an
I 110. der Richtschnur unsrer Eigenart messen. „So möge denn jeder erwägen, worin seine Eigenart besteht; mit dieser suche er dann auszukommen, ohne erst prüfen zu wollen, wie gut oder wie schlecht ihm fremdes steht. Denn das schickt sich für jeden am
I 113. meisten, was am meisten sein eigenes ist.“ „Sollte uns aber dennoch die Notwendigkeit eine Rolle auferlegen, die unsrem Wesen nicht entspricht, so müssen wir allen Eifer daran wenden, uns mit ihr wenn nicht aufs schicklichste, so doch bei möglichster Vermeidung
I 114. aller Unschicklichkeit abzufinden.“ So ist in die Ethik das Prinzip des Individualismus eingeführt; das berechtigte Streben, seine Eigenart durchzusetzen, wird zu einer besonderen Pflichtenquelle. Die Pflichten,

die ihr entspringen, sind sehr mannigfaltig; wir lassen indes die Einzelheiten beiseite und wenden uns der Hauptfrage zu — wie wir zu verfahren haben, wenn die Pflichten dieser Gattung mit den oben entwickelten kollidieren. Antwort: „was sich schickt, das wird uns erst dann klar, wenn die Sittlichkeit ihr
Wort gesprochen hat"; „wie die Schönheit und Anmut *cf. I 94.*
des Körpers mit seiner Gesundheit unzertrennlich verbunden ist, so ist auch jene Schicklichkeit in der Sittlichkeit enthalten, von der sie nur in der Theorie
auseinander gehalten werden kann" — eine Äußerung, *I 96.*
würdig der gesunden Zeit, der sie entsprungen ist.

Überblickt man noch einmal die vier Kräfte, die vereint die Tugend ausmachen, so wird man ohne Mühe die eine von ihnen als zentripetal, die drei andern als zentrifugal anerkennen. Zentripetal ist der soziale Sinn, der den Menschen zum Menschen gesellt; zentrifugal der Forschungstrieb, der Wille zur Macht, die Durchsetzung der Eigenart. Im weiteren Sinne des Wortes sind die drei letzteren individualisierend und differenzierend, sowie die erste sozialisierend und integrierend ist; weil aber die menschliche Gemeinschaft den notwendigen Rahmen zu bilden hat, innerhalb dessen den Individuen das Recht der Selbstentfaltung gegeben werden kann, hebt der Philosoph immer wieder den Primat des sozialen Sinnes und seiner Tugenden vor den andern hervor. Aber wohlgemerkt: nur den Primat, nicht die Alleinberechtigung; das Recht des Individuums soll in keiner Weise durch das Recht der Gemeinschaft verkümmert werden. Diese Betonung des Individualismus ist es, die der Pflichtenlehre Ciceros ihr eigentümliches Gepräge gibt; wer sie nachmals brachte,

der hatte sie direkt oder auf Umwegen aus ihm geschöpft.

So weit reichen die Strahlen der Sittlichkeit; neben
ihr hat es die Pflichtenlehre mit der N ü t z l i c h-
k e i t zu tun. Oder auch nicht; es war die
polemische Tendenz speziell der stoischen Pflichten-
lehre, die sie veranlaßte, Sittlichkeit und Nützlichkeit
erst für sich zu bewaffnen, um sie dann in den Kampf
zu führen und zuletzt den Sieg der Sittlichkeit zu
proklamieren. In ruhigeren Zeiten hätte sie wohl einfach
die Kategorie der Nützlichkeit unter einen der vier
Originaltriebe der menschlichen Natur subsumiert, näm-
lich unter den W i l l e n z u r M a c h t. In der Tat, er ist es,
der uns veranlaßt, die andren Menschen unsren Zwecken
dienstbar zu machen; und eben die Frage, wie das
am erfolgreichsten und zugleich im besten Einklang
mit der Sittlichkeit zu bewirken sei, bildet den Inhalt
off. II 20. der Nützlichkeitslehre. An sich sind die Beweggründe,
die uns die Folgsamkeit der Mitmenschen verschaffen,
mannigfach: die Liebe — die Bewunderung — das
Vertrauen — die Furcht — die Erwartung eigenen
Vorteils. Da trifft es sich nun gut, daß der Beweg-
grund, den die Sittlichkeit verabscheut — die Furcht
— auch von der Nützlichkeit als wertlos befunden
wird: „daß dem Hasse vieler keine Macht widerstehn
kann, das hat man, wenn es je unbekannt gewesen
II 23. ist, gerade neulich erfahren können“. Also fort mit
dem roten Tyrannenmantel; das strahlende Gewand,
in dem die Nützlichkeit auftreten kann, ist „die Liebe,
II 31. verbunden mit Vertrauen und Bewunderung“. Nicht
immer kann sie sich so festlich kleiden; es ist daher
auch die andere, unscheinbare Tracht nicht zu

verschmähen, die Wohltätigkeit. Wohltun kann man auf
doppelte Art, mit Geld und durch unmittelbare Hilfe-
leistung. Jenes ist mißlich, „die Schenklust hat keinen
Boden; wo wäre auch ein Maß zu finden, da doch der
Beschenkte selbst sich leicht an das Beschenktwerden
gewöhnt und außerdem auch andre durch sein Beispiel
lüstern macht?“ Die antike Wohltätigkeit ist eben *off. II 55.*
haushälterisch, das wissen wir bereits; doch macht
der Philosoph seine Vorbehalte. „Es ist gut, manch-
mal freigebig zu sein und geeigneten Leuten in ihrer
Bedürftigkeit aus eigenem Vermögen zu helfen.“ Was *II 54.*
heißt das ‘geeigneten’? So werden auch andre
fragen; gehen wir weiter. Dem Verschwender wird
der Mildtätige gegenübergestellt: „mildtätig ist, wer
aus eigenen Mitteln Mitbürger loskauft, die in der Ge-
fangenschaft der Piraten schmachten, oder die Schulden-
last eines Freundes auf sich nimmt, oder ihm seine Tochter
aussteuern hilft“ — ein gutes Wort, das sich auch die *II 55.*
christliche Werktätigkeitsmoral merken wird, für die
Türkennot und sonst. Mag denn „die Güte des Hoch-
gestellten die Zufluchtsstätte des Volkes sein; sie ist
dem Staate ebenso zuträglich wie dem Einzelnen“. *II 63.*

Was nun den Konflikt zwischen Sittlichkeit und Nützlichkeit anbelangt, so wird niemand von unserem Philosophen erwarten, daß er die unsittliche Nützlichkeit sich selbst richten lasse, etwa durch den empirischen Nachweis, daß sie zuletzt den eignen Herrn schlägt: das hieße auf den Pfaden Epikurs wandeln. „Wird nicht ein Weiser, wenn er dem Verhungern nahe ist, einem ganz nutzlosen Mitmenschen seine Speise wegnehmen dürfen? Nein; denn nützlicher als selbst das Leben ist mir die

Beschaffenheit meines Charakters, die es mir verwehrt,
off. III 29. jemandes Recht um meines Vorteils willen zu verletzen.“ Damit ist der Konflikt im Prinzip entschieden; im einzelnen jedoch ergeben sich eine Menge Teilkonflikte. Als zum Beispiel: in Rhodus ist Hungersnot; ein ehrlicher Händler aus Alexandria kommt mit einer Ladung Korn in den Hafen; er weiß, daß gleichzeitig mehrere andere Kornschiffe abgegangen sind und demnächst eintreffen müssen; hat er es nun den Rhodiern zu sagen, oder darf er bei den teueren
III 50. Preisen sein Korn so vorteilhaft wie möglich verkaufen? — Das führt auf den Begriff des *dolus* und somit direkt ins römische Recht hinein. Das Ergebnis
III 68. ist ein tröstliches: es lehrt, „daß unsren Vorfahren die vorteilbedachte List nicht lobenswert erschien“. Aber es führt auch auf ein andres Gebiet: es ist ungemein verführerisch, die klare Regel der Sittlichkeit in solche Umgebung zu bringen, daß Vernunft als Unsinn, Wohltat als Plage erscheine; nur wird einem nicht wohl dabei, wir fühlen förmlich, wie uns das Gewissen allmählich zerzupft wird. Immerhin: soll die Moral dem Leben dienen, so bleibt ihr keine Wahl; sie muß tapfer ins Dorngebüsch hinein — ins Dorngebüsch der K a s u i s t i k. Sie ist es, die Ciceros drittes Buch in der Hauptsache ausfüllt. Wie steht es z. B. um den Eid? Gar herrlich ist die Definition: „Wenn du schwörst, so denke dran, daß du das Zeugnis Gottes anrufst . . . das heißt, meine ich, das Zeugnis deines Gewissens (*mens*), des
III 24. göttlichen, gottentstammten Teiles deines Ichs“; nicht minder schön ist das Prinzip: „bei der Treue kommt es in alle Wege auf den Gedanken, nicht auf
140. den Wortlaut an“. Nun aber die Folgerung:

Du brachst dein Treuwort? — Nein!
Dem Ungetreuen konnt ich's nie verpfänden.

Nun, die Ungetreuen (*infideles*) werden sich's schon merken. Doch das war Poesie; hier kommt die *off. III 102.* prosaische Erklärung: „was du so geschworen hast, daß dein Gewissen die Nötigung des Haltens empfunden hat (*ut mens conciperet fieri oportere*), das hast du auch zu halten; im andern Falle bist du ohne Meineid deiner Verpflichtung ledig." Noch einen *III 107.* Schritt weiter — und die *reservatio mentalis* ist da.

Wie gesagt — es wird einem nicht wohl dabei. Glücklich, wer auf seinem Lebenswege diesem Dorngebüsch nie begegnet ist; sicher wandelt er dahin, das sittliche Gebot im Herzen — nicht als einen rätselhaft zwingenden kategorischen Imperativ, sondern als eine natürliche und klare Entfaltung seiner innersten Natur; er weiß, was er muß, und fragt nicht darnach, was er soll. Frei im gefestigten Besitz seiner Persönlichkeit, sieht er furchtlos den drei Schrecknissen ins Auge, bei deren Anblick einst dem indischen Denker an den Lotusteichen seiner üppigen Heimat „aller Lebensmut untergegangen war" — dem Alter, dem Schmerz, dem Tod.

Dem Alter ist die kleine Schrift gewidmet, die der Dreiundsechzigjährige sich selbst und seinem gleichaltrigen Freund Atticus zu Trost und Stärkung geschrieben hat; den Namen hat ihr der ältere Cato gegeben, dem die Apologie des Alters in den Mund gelegt ist. Es gibt einen durchschlagenden Grund, der eine verzagte Stimmung dem Alter gegenüber nicht erst aufkommen läßt; das ist der

Glaube an die Natur. „Sie hat doch die übrigen
Teile des menschlichen Lebens so gut ausgestattet;
sollte sie wirklich, wie ein ungeschickter Dichter,
Cat. m. 5. den letzten Akt übers Knie gebrochen haben?“ Doch
sehn wir uns diesen letzten Akt genauer an. Vier
Vorwürfe sind es, die man dem Alter zu machen
pflegt; zunächst und vor allem, daß es uns zu Taten
untauglich macht. Nun ja, die Taten des Jünglings
sind dem Greise versagt; deshalb brauchen seine
eigenen nicht geringer noch schlechter zu sein: wie
oft findet man, daß blühende Staatswesen durch
Jünglinge gefährdet, durch Greise wiederaufgerichtet
worden sind! Der Rat ist die eigenste Tat des Greisen-
alters. Auch dazu, heißt es freilich, macht ihn die
zunehmende Gedächtnisschwäche unfähig. Nicht un-
bedingt; „der Geist verbleibt dem Greise, wofern
ihm nur der gute Wille und die Tätigkeitslust ver-
22. bleibt“. — Der zweite Vorwurf betrifft die Wirkung
auf den Leib, der durch das Alter geschwächt
wird. Mag sein; es verlangt aber auch niemand
von einem Greise körperliche Kraft, und soweit er
sie wirklich braucht, kann er sie sich durch ver-
ständige Lebensführung erhalten. — Der dritte lautet,
das Alter beraube uns der Lust; welcher Lust?
Ist die körperliche gemeint, „so würde das Alter
großen Dank verdienen: es ist gut, das, was man
42. nicht soll, auch nicht zu mögen“; es gibt jedoch zum
Glück auch eine andre Lust, die uns bis zuletzt treu
bleibt. „Wer von der Speise der Wissenschaft ge-
kostet hat, dem bietet ein sorgloses Alter die
49. schönsten Genüsse.“ Die ist freilich nicht für jeder-
mann; nun, so bleiben die Freuden des Landlebens
51–60. nach — und nun folgt jene begeisterte Beschreibung,

die, dem tiefsten Kern des gesunden römischen
Wesens entstammend, uns die agrarische Reaktion
des augusteischen Zeitalters vorausempfinden läßt.
Aber „die Krone des Greisenalters ist die Würde“, *Cat. m. 60.*
ein höheres Gut, als alle Lüste der Jugend zusammen-
genommen; „wer die errungen hat, der hat seine
Rolle im Schauspiel des Lebens glänzend zu Ende
geführt“. — Der vierte Nachteil ist die Nähe des *64.*
Todes; „gewiß, beklagenswert ist der Greis, der in
seinem langen Leben nicht gelernt hat, den Tod
gering zu schätzen!“ Das gehört zwar in ein andres *66.*
Kapitel; hier ist hervorzuheben, daß gerade im Alter
der Tod am schmerzlosesten zu sein pflegt. „Wie
die Baumfrucht, wenn unreif, schwer abzureißen ist,
wenn ausgereift, von selber abfällt, so wird auch
dem Jüngling das Leben nur gewaltsam entrissen,
dem Greise schwindet es infolge der Reife von
selber dahin.“ Andre preisen den Tod als den Erlöser *71.*
von des Lebens Mühsalen und das Alter als die
Pforte dazu; „ich nicht. Ich werde das Leben nie
beklagen, noch bereuen, gelebt zu haben“. Aber *84.*
eben drum ist es ungerechtfertigt, sich die Lust am
fruchtreichen Herbste des Lebens verreden zu lassen;
„die Frucht des Alters aber ist die Erinnerung an
die Guttaten des verflossenen Lebens“. *71.*

Anders steht der Weise dem Schmerz gegenüber, dessen Bekämpfung den Inhalt der zweiten Tusculane bildet. Es ist verkehrt, ihm gute Seiten abgewinnen zu wollen; vielmehr ist dahin zu wirken, daß die Seele gegen ihn gestählt werde. „Da bauen uns die Stoiker bündige Schlüsse, um zu beweisen, daß der Schmerz kein Übel sei — rein als ob wir

des Wortes, nicht der Sache wegen uns abmühten.
Was betrügst du mich, Zeno? ... Das weiß ich ja
selbst, daß der Schmerz keine Schlechtigkeit ist, das
brauchst du mich also nicht zu lehren; beweise mir,
daß der Schmerz der Schmerzlosigkeit gleichwertig ist.
— 'Fürs glückselige Leben allerdings, denn das hängt
von der Tugend allein ab; dennoch ist er zu vermeiden.' — Warum? — 'Weil er etwas Rauhes, der
Natur Feindseliges, schwer zu Ertragendes, Trauriges,
Hartes ist.' — Das ist doch bloßes Wortgepränge,
wenn man das, was wir alle mit dem einen Worte
Tusc. II 29. 'Übel' ausdrücken, so verschiedenfach benennt."
„Besser und richtiger ist es, alles, was die Natur
ablehnt, für Übel zu halten, alles, was sie erstrebt,
II 30. für Güter." Also ein Übel ist der Schmerz sicher;
es handelt sich nur darum, ihm nach Möglichkeit zu
widerstehn. „Es sticht dich der Schmerz, er zerwühlt
deinen Leib; nun, wenn du unbewehrt bist, so mußt
du dich ergeben, wenn dich aber die Waffen Vulkans
beschützen — ich meine, deine Tapferkeit, — so halte
II 33. ihm Stand." Wie wird nun diese schmerzsichere
Tapferkeit gewonnen? Durch zweierlei Mittel.
Erstens „ist es die Gewöhnung an das Ertragen
von Mühen, die auch den Schmerz erträglicher
II 35. macht"; das beweisen vor allem die Gladiatorenspiele.
„Ein grausames, unmenschliches Schauspiel! werden
viele einwenden. Wie es jetzt betrieben wird, mit
Recht; früher jedoch, als man Verbrecher kämpfen
ließ, konnte den Augen keine wirksamere Schule der
II 41. Schmerz- und Todesverachtung geboten werden."
Das zweite Mittel ist die Vernunft; sie soll uns an
die Gestalten der Edelmenschen mahnen, die den
Schmerz mutig ertragen haben; sie soll uns vorhalten.

wie ehrenvoll der Sieg in diesem Kampfe und wie schimpflich das Unterliegen sei — „denn wenn wir bereit sind, alles zu tun, um dem Schimpf zu entgehn und die Ehre zu erlangen, werden wir nicht nur den Sporn des Schmerzes, sondern auch den Donnerkeil des Schicksals verachten“; sie soll uns endlich die *Tusc. II 66.* letzte, äußerste Zufluchtsstätte weisen, die uns freisteht, wenn die Schmerzen unerträglich geworden sind.

So findet man sich mit dem Schmerze ab — nämlich mit dem körperlichen: denn der Schmerz der Seele oder die Trauer — von der die dritte Tusculane nebst der verlorenen, aber in den Grundzügen wiederherstellbaren 'Trostschrift' handelt — ist wesentlich andrer Art. Freilich: „wir sind nicht aus Kieselstein entstanden; die Natur selbst hat in unsre Seelen jene zarten und weichen Teile gelegt, die der Sturm des Schmerzes zerwühlt“. Aber diesem natür- *III 12.* lichen Element würde auch eine mäßige Trauer genug tun; der Rest beruht auf Einbildung. Die Einbildung ist es zunächst, die uns das Unglück meist größer erscheinen läßt, als es wirklich ist — des wird man bald inne, wenn man erst den Schlag des Unerwarteten überwunden hat; die Einbildung ist es ferner, die uns eine Pflicht der Trauer eingeredet hat. Der Einbildung ist aber mit rein geistigen Waffen beizukommen: man halte dem Menschen vor, wie wenig begründet seine Trauer ist, wie nutzlos; wie standhaft gerade die Besten ihre Trauer ertragen haben; wie ungerechtfertigt es ist, gegen das allgemeine Los anzukämpfen. Man häufe nur die Gründe; dem einen hilft dies, dem andern jenes, und „wer fällt, den soll man — auf jegliche Weise stützen“. *III 61.* „Ist aber erst der Teil entfernt, der ganz auf der

Einbildung und dem Willen beruht, so wird auch jene dumpfe Trauer entfernt sein und nur ein leises schmerzhaftes Aufzucken der Seele zurückbleiben; das
Tusc. III 83. mag denn als naturgemäß gelten.“ Und wie mit der Trauer, so steht es auch mit den übrigen Affekten (*perturbationes*, vierte Tusculane), die mit ihr zusammen die Windrose der Leidenschaft ausmachen — der Furcht, der Begierde, der ausgelassenen Lust. Überall soll man das Überschwengliche streichen, das auf Einbildung beruht; dann behält man statt ihrer die Vorsicht, das Streben, die Freude nach, und mit denen läßt sich's leben. Denn „die leiblichen Schäden können uns auch ohne unser Verschulden zustoßen; die Schäden der Seele nicht, da alle ihre Krankheiten und Störungen von der Verachtung der Vernunft
IV 31. herrühren“. Damit hat der Intellektualismus seinen höchsten Triumph gefeiert.

Ist nun auch dem Tod sein Stachel zu entreißen? Die erste Tusculane hat es versucht. Die Frage, die für den Schmerz mit Recht abgelehnt wurde, wird hier gestellt: ist der Tod ein Übel? Und wenn ja — denn so will es ja das Leben — für wen ist er es, für die, die gestorben sind, oder die erst sterben sollen? Beide Fragen gehn auf die eine zurück, die erste; denn da das Sterbensollen die Erwartung des Totseins ist, kann es nur dann ein Übel sein, wenn das Totsein eins ist. Wie steht es nun damit? Die Frage hängt mit der Frage nach dem Wesen der Seele und ihrer Unsterblichkeit zusammen, also mit dem Gebiete der theoretischen Vernunft; da muß die akademische Skepsis erwachen. Es sind ja so viele Meinungen darüber ausgesprochen worden;

„welche von ihnen die wahre ist, mag ein Gott ent-
scheiden; welche die wahrscheinlichste, ist sehr schwer
zu sagen.“ Mit unübertroffener Beredsamkeit hat *Tusc. I 23.*
Plato die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen
gesucht, „aber es geht mir damit wundersam: solange
ich ihn lese, stimme ich ihm zu; sobald ich das Buch
weggelegt habe und selber über die Unsterblichkeit
der Seele nachzudenken beginne, ist auch meine Zu-
versicht dahin“. Es ist daher gut, daß für die praktische *124.*
Vernunft die Sache durch ein Dilemma entschieden
wird: entweder ist die Seele unsterblich oder sie geht
mit dem Leibe unter. Im letzteren Falle ist das Totsein
überhaupt kein Zustand, also auch kein schlechter; im
ersteren aber ganz entschieden ein guter ...

Halten wir hier inne: warum durchaus ein guter?
Ist denn die Sage von der strafenden Gerechtigkeit
im Jenseits ein leerer Wahn? — Ja, sie ist es; „es ist
niemand so hirnlos, sich dadurch schrecken zu lassen“. *111.*
Niemand ... das will sagen, vom damaligen geistigen
Adel der Menschheit auf der grünen Philosophenwiese,
die dem griechischen Mittelalter auf kurze Zeit ab-
gerungen war und bald im christlichen untergehn sollte.

Also: entweder ein guter Zustand, oder gänzliche
Zustandslosigkeit; der Vernunft tut das Dilemma voll-
auf Genüge, aber das Herz klammert sich an die
erstere Hoffnung fest und sucht die Gründe zusammen,
die sie nur als wahrscheinlich empfehlen. Dahin ge-
hört das einstimmige Zeugnis des Altertums, „das eben
wegen seiner Nähe zur Ursprünglichkeit und zur
göttlichen Leitung befähigter war, die Wahrheit in
solchen Sachen zu erkennen“ — wie es später auch *126.*
Rousseau behaupten wird; sodann der überein-
stimmende, im Seelenkult zutage tretende Glaube

der Völker — „in allen Sachen hat aber die Über-
Tusc. I 30. einstimmung der Völker für ein Naturgesetz zu gelten"; ferner — und nun kommt der echt römische, ciceronianische Grund — die Sorge um das Leben der Nachwelt, die jedem von uns eingeboren ist; endlich die tiefen, philosophischen Gründe Platos und nicht am wenigsten Plato selber, „mit dem ich lieber irren als mit einem seiner Gegner die Wahrheit
I 39. bekennen möchte", Plato, „der auch ohne Gründe anzuführen mit der Wucht seines bloßen Namens
I 49. meinen Widerstand brechen würde". So dürfen wir denn durchaus daran festhalten, daß der Tod „nur eine Wanderung und Wandlung des Lebens herbeiführt, die die großen Männer und Frauen in den Himmel hebt, die übrigen in den niederen Regionen
I 27. festhält, ohne sie jedoch untergehn zu lassen". In die Sprache des Glaubens übersetzt heißt das: „die Seelen aller sind unsterblich, die der Guten göttlich".

Will der Glaube seine Fäden weiter spinnen — nun, so überlasse er sich seinem Geiste und lasse sich den Traum wiederträumen, der als Traum Scipios die Bücher 'vom Staate' krönt. Im Mittelpunkt des Weltalls ist die Erde, über ihr die acht konzentrischen Sphären der Planeten und des Fixsternhimmels. „Unterhalb des Mondes ist alles sterblich und hinfällig außer den Seelen, die von den Göttern dem Menschengeschlechte geschenkt sind;
rp. VI 17. oberhalb ist alles ewig." An der glanzreichsten Stelle des Fixsternhimmels, die wir die Milchstraße nennen, „ist für alle, die ihr Vaterland erhalten oder gefördert haben, eine feste Stätte bereitet, wo sie eines ewigen, glückseligen Lebens teilhaftig werden; denn von allem, was auf Erden geschieht, ist jenem obersten

Gott, dem Lenker des Weltalls, nichts angenehmer, als jene auf rechtlicher Grundlage bestehenden Gemeinschaften der Menschen, die man Staaten nennt; ihre Regierer und Retter stammen von droben und kehren ebendahin zurück“. So ist dem Weisen sein *rp. VI 13.*
Weg vorgezeichnet — nicht vom Leben weg, sondern durchs Leben hindurch, aber den Blick aufwärts gerichtet, nach der ewigen Sternenheimat seiner unsterblichen Seele.

Und hat er also seinen Lebensmut siegreich gestählt gegen alle Anfechtungen, die von den drei Schrecknissen ausgehen — Alter, Schmerz und Tod — so wird er mit freierem Auge die positiven Werte betrachten, mit denen die Natur unser Leben ausgestattet hat. Deren sind viele; aber die reinste Freude bietet uns jener Strom der Sympathie, der dem Herzen unsrer Mitmenschen entströmend, uns emporhebt und erwärmt. Er hat zweierlei Namen: wir nennen ihn Freundschaft, wenn er von den wenigen Nächsten, wir nennen ihn Ruhm, wenn er von den vielen räumlich und zeitlich Entfernten uns entgegengebracht wird. Freundschaft und Ruhm sind die Kronjuwele unsres Lebens.

Von der Freundschaft ist im ‘Laelius’ die Rede, der — wie sein Gegenstück, der ‘Cato’ — dem Atticus gewidmet ist: wie jenen der Greis dem Greise, hat diesen der Freund dem Freunde dargebracht. Was ist nun die Freundschaft? „Die Übereinstimmung in allem, was uns zu Göttern und Menschen in Beziehung setzt, von einem Gefühle des Wohlwollens und der Liebe begleitet“ — eine tiefe Definition, die *Lael. 20.*

Vernunft und Willen zu versöhnen trachtet und eben-
darum, weil sie die Vernunft in die eigenste Sphäre
des Willens einführt, einen neuen Triumph des In-
tellektualismus bedeutet. — Wie entsteht Freund-
schaft? „Wenn wir einen Menschen erblicken, dem
wir uns seelen- und wesensverwandt fühlen, während
uns zugleich aus seinem Geiste eine Leuchte von
Lael. 27. Ehrenhaftigkeit und Tugend entgegenstrahlt.“ Eben
deshalb muß man selber gut sein, um der Freund-
schaft teilhaftig zu werden. „Freundschaften sind nur
17. unter Guten möglich“; „beginne damit, selber ein
braver Mann zu sein, und dann erst suche einen, der
82. dir gleicht“. — Und wie vergeht Freundschaft? Die
war's nicht, der's geschah: „wahre Freundschaften
32. sind ewig“. — So ist es die Natur selber, die den
Freundschaftsbund flicht; zu verwerfen ist die utili-
taristische Theorie, die in der Hilfsbedürftigkeit die
Quelle der Freundschaft erblickt. Dann müßte ja der
Schwache freundschaftsfähiger sein als der Starke,
29. während gerade das Gegenteil der Fall ist. Nein: „die
Frucht der Freundschaft ist im Liebesgefühl selbst ent-
31. halten“; aber freilich: „durch Dienstleistungen, Entgegen-
kommen und Vertraulichkeit wird jenes Liebesgefühl
29. verstärkt“. Dennoch hat „nicht der Nutzen die Freund-
51. schaft, sondern die Freundschaft den Nutzen im Gefolge“.

Und weil die Tugend es ist, die die Freundschaft
erzeugt, darf die Freundschaft nie mit der Tugend in
Konflikt geraten: „als erstes Gesetz der Freundschaft
hat zu gelten, daß wir von den Freunden nur Ehren-
41 f. haftes verlangen“; „es ist keine Entschuldigung des
Fehltritts, wenn man bekennt, des Freundes wegen
37. gefehlt zu haben“. Mag die Praxis des Lebens den
starren Satz der Theorie mildern, mag man sich

bisweilen vom geraden Wege des Rechtes um des Freundes willen ablenken lassen — „bis zu einem gewissen Grade darf man der Freundschaft nachgeben“, *L. vgl. 61.*
nur ins Unrecht darf sie uns nicht führen. Denn „als eine Gehilfin der Tugenden hat uns die Natur die Freundschaft geschenkt, nicht als eine Genossin des Lasters“, welch letztere Stelle vielmehr dem Zerrbild *83.*
der Freundschaft, der Schmeichelei gebührt.

Sollen wir damit von den Wenigen und ihrer Sympathie scheiden? Ungern vermissen wir in diesem Zusammenhange die Liebe, jene hohe und echte, wie sie, von den griechischen Mythen vorgebildet, das ganze Altertum hindurch vergeblich auf ihre Entwicklung gewartet hat. Es war einer der folgenschwersten Eingriffe der apollinischen Religion ins antike Leben, daß sie die Freundschaft an die Stelle der Liebe setzte, indem sie sie mit all der Innigkeit und selbst Ekstase der letzteren ausstattete; ihr strömten fortan die fördernden und veredelnden Säfte zu, mit denen die antike Natur so überreich ausgestattet war: an Plato kann man das lernen, dessen Beispiel die ganze Freundschaftslehre der Späteren beeinflußte. In aller Stille wob unterdessen die Natur ihr Werk — tief drunten, in Dunst und Moder, wo sich Verwesung mit Werden paart, in der Humusschicht der bürgerlichen Gesellschaft ... ungern spreche ich das Wort aus, aber die griechische Hetärenwelt ist es, die ich meine. Wie das Lied, so mußte auch die Liebe zuerst zunftmäßig gepflegt werden, ehe sie ins Weite ging: von der Hetärenkomödie zur erotischen Elegie Alexandrias und Roms, von hier durch Ovid in die Liebeshöfe des Mittelalters, von hier in die Romantik der Neuzeit: Thais, Corinna, Isolde, Heloise, Gretchen ... Aber

auch Gretchen ist nicht das letzte Wort: wer ist es, der die beiden Strömungen, die der Freundschaft und die der Liebe, in einem Bette vereinigte? Ich kann die Frage nur stellen; die Geschichte der Liebe ist noch nicht geschrieben. Wie dem auch sei: zu Ciceros Zeit war der Fluß, den Apollo gespalten, in seinen beiden Läufen haarscharf geschieden. „O Dichtkunst, so besserst du das Leben!“ ruft er unwillig aus, „du hast der Liebe, jener Quelle des Leichtsinns und Frevels, einen Sitz im Rate der *Tusc. IV 69.* Götter eingeräumt!“ Wessen Dichtkunst hiermit eigentlich getroffen wird, war Cicero vielleicht ebensowenig gegenwärtig, wie seinen Erklärern; aber wissen kann man es: daß „die Liebessehnsucht als Beisitzerin im Rate der höchsten Gewalten thront“ ist eine Lehre, die Sophokles aus dem Schicksale der Antigone und des Haimon zieht. Damit ist der Abstand bezeichnet.

Und nun zu den Vielen; doch hier versagt uns des Meisters Führung: seine zwei Bücher ‘vom Ruhme’ sind uns nicht erhalten. Nur so viel wissen wir, daß er, wie bei der Freundschaft, so auch hier dem wahren Ruhme den falschen entgegenstellte; dem wahren aber galt sein Spruch, daß er „der Tu- *Tusc. I 109.* gend als ihr Schatten folge“. Und hier war es offenbar, wo der echt ciceronianische Gedanke entwickelt worden ist — daß eben diese Begierde, Nachruhm zu erlangen, ein Merkmal ist, das uns die Fortdauer nach dem Tode verbürgt.

Also: die Tugend ist es, die den wahren Ruhm erzeugt; die Tugend, die uns mit dem Labsal der Freundschaft belohnt; die Tugend, die uns kühn den drei Schrecknissen ins Auge blicken läßt. Was hindert uns nun noch, die Göttliche, die wir bisher in ihren Werken

angebetet, selber auf den Thron zu heben und uns kühn zum heroischen Grundsatz der Stoiker zu bekennen — daß die Tugend allein zum glückseligen Leben genüge? Es ist sogar eine sittliche Notwendigkeit, die uns dazu zwingt; „denn wenn selbst die Tugend, von den mannigfachen und unberechenbaren Schicksalswendungen abhängig, eine Magd des Glückes ist und nicht die Kraft hat, sich selbst zu schützen — so ist es eitel, die Hoffnung auf ein glückliches Leben auf unser Tugendbewußtsein zu gründen, und uns bleibt nichts als Wunsch und Gebet" ... Wir ahnen die Stelle, wo *Tusc. V 1.*
das Christentum mit seinem Miserere einsetzen wird; aber noch ist die Zeit der zerknirschten Herzen und umflorten Blicke nicht gekommen. Es darf nicht sein; und weil es nicht sein darf, weil wir es nicht so wollen, ist die Tugend, des Menschen eigenste Tat, von jeder Schicksalsmacht unabhängig zu stellen. „Ich muß mich selbst tadeln, daß ich die Kraft der Tugend nach der Schwächlichkeit meiner Mitmenschen und wohl auch meiner eigenen, statt nach ihrem inneren Wesen beurteilt habe. Denn wenn es eine Tugend gibt — und dies Bedenken hat dein Oheim widerlegt — so steht sie über allem, was den Menschen treffen kann" ... 'Dein Oheim' — er wendet *V 4.*
sich an Brutus und meint Cato.

Und weil es sich um eine Forderung des Herzens handelt, ist bei ihrer Befriedigung von allen Schulstreitigkeiten, die sich um die Lehre vom höchsten Gute drehn, Abstand zu nehmen; abermals hat Cicero seine Darlegungen mit vollem Bewußtsein von der Güterlehre und damit vom Bereiche der theoretischen Vernunft gelöst. Er stellt uns den schlechthin tugend-

haftten Mann hin; „vor allem ist es notwendig, daß er ein Mann von hervorragendem Verstande sei, denn die langsamen Geister haben nicht leicht die Tugend
Tusc. V 68. zum Geleit“ — man sieht, die Zeit der Armen im Geiste, die nur eines guten Willens sind, war noch nicht gekommen, wir stehen noch im Zeichen des Intellektualismus. Diesen schlechthin tugendhaften Mann stellen wir nun allen erdenklichen Schicksalsstürmen entgegen und fragen, ob es einen solchen geben kann, gegen den ihm seine Tugend keinen genügenden Schutz gewährte. Nein, es gibt keinen; wie sehr auch das Schicksal toben möge — es ist machtlos dem Mann gegenüber, dem auch nach dem Falle aller Schanzen „der Nothafen übrig bleibt — das
V 117. ewige Asyl der Bewußtseinslosigkeit“. Es ist abermals Cato, dessen ernsten Geistergruß wir vernehmen.

Doch ist es unmöglich, hier scharf zu analysieren. Ein feierlich dahinrauschender Gedankenstrom von fast musikalischer Anlage und Wirkung, eine Fülle stets neu sich entspinnender Nebenthemen, die den machtvollen Hauptsatz von der Selbstgenügsamkeit der Tugend umgeben — so ist diese fünfte Tusculane, die Eroica der römischen Philosophie.

7

Der Heros, dem sie gewidmet war, hatte seine Todesfahrt bereits angetreten, als er sie erhielt; nicht lange nach dem Heimgang des Gebers ereilte auch ihn das Geschick. Die Gedanken seiner Eroica begleiteten ihn in den Tod; als er, verzweifelt und verbittert, selber in jenes Asyl der ewigen

Bewußtseinslosigkeit flüchtete, geschah es mit dem Herakleswort auf den Lippen, das auch Cicero para- S. 115. phrasiert hatte:

> O Tugend, eitler Hauch! Als Manneswerk
> Hielt ich dich heilig — dich, des Glückes Magd!

Es mag uns seltsam dünken, die Helden und Opfer des großen Zusammenbruchs noch im Schatten des Todes mit den hohen sittlichen Problemen beschäftigt zu wissen, denen ihr Leben seinen Wert verdankte; es war dennoch so. Die kleine philosophische Handbibliothek, die Cicero nach und nach für seinen jüngeren Freund geschrieben hatte — die metaphysischen Schriften, die Güterlehre, die Paradoxe, die Tusculanen — werden nicht nur des Feldherrn stille Erbauungslektüre gebildet haben: wo nur im letzten Kriegsrat der Republik römisch gesinnte Herzen schlugen, muß die römisch redende Philosophie willige Anhänger gefunden haben. Von einem können wir es noch nachweisen, — jenem Kriegstribun des Brutus, dessen militärischer Laufbahn die Niederlage von Philippi ein jähes Ende schuf. Wie Livius als Stilkünstler, war Horaz als Philosoph ein Schüler Ciceros. Und wie dort mit Livius, so bricht hier mit Horaz die Nachfolge für längere Zeit ab.

Ein kurzer Überblick über die Geschichte der römischen Philosophie wird den Vorgang erklären.

Es besteht eine unverkennbare Verwandtschaft zwischen Epikureismus und Asianismus, sowie andrerseits zwischen Attizismus und Stoizismus: wie diese beiden Richtungen vorzugsweise die 'strengen' heißen, haben sich dort beide, die epikureische Lustlehre wie die asianische Stilkunst, den Namen von

'Buhlerinnen' gefallen lassen müssen. Als Ciceros literarische Laufbahn begann, herrschten die zwei letzteren unbestritten; der Epikureimus war die erste Philosophie in römischem Gewand. Mit Cicero beginnt auch hier die Umkehr; wie dort an die Dioskuren der Redekunst, knüpfte er hier an Akademie und Peripatos an. Und wie dort, so ging auch hier die Bewegung über ihn hinaus: Attizismus und Stoizismus waren die andringenden Mächte, als er die Wahlstatt verließ. Nur erwies sich der Stoizismus stärker, als sein stilistischer Bundesgenosse: als der Attizismus dem Asianismus wich, hielt der Stoizismus stand. Die Philosophen der tiberianischen Zeit, sowie ihre Nachfolger, allen voran der jüngere Seneca, gaben der Welt das seltsame Schauspiel eines in asianischem Gewande einhergehenden Stoizismus. Cicero mußte diesem Geschlechte doppelt unverständlich bleiben.

Die römisch nationale Reaktion der flavischen Dynastie schuf auch darin Wandel. Wir spüren ihn bereits an den bedeutungsvollen Worten, die der ältere Plinius in der Widmung seines naturwissenschaftlichen Lebenswerkes an seinen hohen Gönner richtet: „Ciceros Pflichtenlehre, ein Buch, das — wie du weißt — nicht nur täglich zu lesen, sondern gera-
pr. 22. dezu auswendig zu lernen ist.“ Wohl mußte es der kaiserliche Prinz wissen; denn als Plinius diese Worte schrieb, war Quintilians Lehrtätigkeit fast ein Jahrzehnt alt. Durch ihn wurde auch der philosophische Nachlaß Ciceros für die Schule zurückgewonnen — nicht eigentlich der Philosophie wegen, an der ihm wenig gelegen war, sondern um den 'Nebenbuhler Platos' für die Ausbildung des klaren und ruhigen Stils auszunutzen. So sehen wir denn zum

erstenmal dem Schauspiel zu, das sich nachher noch öfter wiederholen sollte: zunächst als Stilmuster halten Ciceros 'Dialoge' ihren Einzug in die Schule, der Zeit gewärtig, wo sie als eine geistige Macht zu wirken hatten.

Diese Zeit fiel mit jener Erschütterung des römischen Reiches zusammen, von der E. Renan nicht mit Unrecht das Ende der antiken Welt datiert; mit ihr beginnt die Übergangszeit, welche das heidnische Rom zuerst in eine christliche Monarchie, im weitern Verlaufe aber in jene lateinisch-germanische 'Romania', wie sie Orosius nennt, umwandelte. Die wichtigste Kulturkraft dieses Zeitalters war das Christentum. Welcher Art war das Verhältnis, das diese neue Religion zu Cicero einging? Was konnte ihr Cicero sein?

Wenn wir ihren eifrigsten Bekennern glauben — nichts, durchaus nichts. „Unsere Lehre", sagt Tertullian, „geht von der Halle Salomons aus, der auch selber gesagt hat, daß man dem Herrn in Einfalt dienen solle. Hütet euch, ihr, die ihr ein stoisches, ein platonisches, ein dialektisches Christentum ausgeklügelt habt! Wir brauchen unsre Gedanken nicht anzustrengen, seit wir Jesus Christus haben; wir brauchen nicht mehr zu suchen, seit wir das Evangelium haben . . . Wenn wir nur glauben, so tut uns nichts Weiteres not." Diese Worte waren allerdings das Todesurteil Ciceros, der im christlichen Rom nur dann leben konnte, wenn sein Christentum eben ein stoisches, dialektisches und platonisches war. Aber — war Cicero der einzige, dem Tertullian das Todesurteil sprach? Man vergegenwärtige sich, was es

heißt: „wenn wir nur glauben, so tut uns nichts Weiteres not"; man denke an die Lage, in der sich die Kultur der christlichen Welt befinden würde, wenn die radikalen Ideen Tertullians im Westen und seines Gesinnungsgenossen Tatian im Osten den Sieg davongetragen hätten, und nicht vielmehr die humanen Anschauungen eines Minucius und Augustin, eines Clemens von Alexandrien und Basilius: sie wäre wohl nicht allzuverschieden von den stagnierenden Zuständen, zu denen die musulmanische Kultur verurteilt ist seit den Tagen, da die radikal-islamistische Partei die Führer der persisch-arabischen Aufklärung besiegt und vernichtet hat.

Und doch — was ließ sich vom christlichen Standpunkte gegen die Forderung Tertullians einwenden? Von der logischen Unwiderstehlichkeit seiner Worte überzeugen wir uns noch mehr, wenn wir die Gründe der Gegner lesen. Wenn Clemens von Alexandrien die 'unwissenden Schreier', die gegen die hellenische Philosophie ankämpfen, mit den Gefährten des Odysseus vergleicht, die sich die Ohren mit Wachs verstopfen, um den Gesang der Sirenen nicht zu hören, weil sie sich ihm gegenüber ohnmächtig wissen — so beweist dieser hübsche Vergleich im besten Falle die Unschädlichkeit der antiken Philosophie für glaubensstarke Christen, nicht aber ihren Nutzen und noch viel weniger ihre Notwendigkeit. Es ist nicht anders: die Forderung Tertullians ist vom christlichen Standpunkte nicht widerlegbar. Wer wahrhaft glaubte, dem tat nichts Weiteres not.

Wie kam es aber, daß sie doch herübergerettet wurde, die ganze heidnische, gottverlassene Kultur?

Wir kommen über Clemens' treffendes Gleichnis nicht hinaus. Wenn die Antike durch das Christentum nicht vernichtet wurde, sondern nach vollzogenem Ausgleich mit ihm weiter herrschen durfte, erst in Rom, dann in 'Romanien', dann in der ganzen zivilisierten Welt, so verdankte sie es nicht irgendwelchem Nutzen, der ihr in den Augen des Christen innegewohnt hätte: sie war für ihn jener Sirenengang, von dem er sich nicht mehr losreißen konnte, nachdem er einmal sein Ohr getroffen hatte. Mochten auch Vernunft und Glauben ihm zureden, daß seine Sorge ausschließlich dem ewigen, himmlischen Leben zu gelten habe, und daß er zu dessen Erringung nichts brauche, als was ihm seine eigenen Bücher boten — Moses und die Propheten, das Evangelium und die Apostel; was konnte das trübe Wort der Entsagung ausrichten, wenn die Sirenen sangen: „Kehr bei uns ein, vielgewandter Odysseus . . . wir wissen alles, was da vorgeht auf der allernährenden Erde"? Was konnte es ausrichten, wenn dieses Lied von der allernährenden Erde verwirrend in die himmlischen Harmonien hineintönte und schmeichelnd das Herz des armen Erdensohnes umgarnte? Da sehn wir ihn denn grübeln und nach Mitteln suchen, die himmlische Liebe mit der irdischen auszusöhnen; zuletzt sollten die Sirenen gar Engel gewesen sein, wenn auch gefallene, so daß ihr Lied für einen Nachhall himmlischer Musik ausgegeben werden durfte. Bestimmend aber waren für ihn nicht diese Ausflüchte, über deren Aufrichtigkeit wir mit ihm nicht rechten wollen, sondern lediglich Eins, — daß es ihm nicht mehr aus den Ohren wollte, das Lied von der allernährenden Erde.

Das steht urkundlich fest; wir besitzen darüber das Zeugnis eines Kämpfers, der sich mit der größten Leidenschaftlichkeit gegen diesen Zauber gewehrt hat und ihm doch unterlegen ist — des Zeugnis des Hieronymus. Die Stelle ist bekannt, kann aber doch in diesem Zusammenhang nicht umgangen werden; sie steht in seinem Briefe an Eustochion, die er durch sein eigenes Beispiel vor der weltlichen Weisheit warnen will: „Als ich — es ist schon lange her — beschlossen hatte, um des Himmelreichs willen Haus, Eltern, Schwestern und Verwandte zu verlassen, außerdem, was noch schwerer war, auch auf die gewohnte mehr oder minder schmackhafte Speise zu verzichten und des frommen Werkes halber nach Jerusalem zu ziehen, habe ich es doch nicht über mich bringen können, mich meiner Bibliothek zu berauben, die ich mit soviel Mühe und Anstrengung in Rom gesammelt hatte. Da habe ich denn gefastet, ich Elender, um den Fastentag mit der Lektüre Ciceros zu beschließen! . . . so sehr hatte mich jene uralte Schlange umstrickt. Da traf sich's aber — es war just um Mitfasten —, daß ein heftiges Fieber meinen erschöpften Leib ergriff und, ohne mir Rast zu gönnen, mit so unglaublicher Wut meine armen Glieder peinigte, daß sie kaum noch zusammen hielten. Schon wurden Vorbereitungen zu meinem Begräbnis getroffen; mein ganzer Leib war von der lebenspendenden Wärme der Seele verlassen und fühlte sich kalt an, nur die Brust war noch warm und arbeitete heftig. Plötzlich überkam mich ein Gefühl, als ob ich zum Tribunal des Richters geschleppt würde; es war dort so viel Licht, ein solcher Glanz ging von den Umstehenden aus, daß

ich aufs Antlitz niederfiel und nicht einmal die Augen zu erheben wagte. Man fragte mich, wer ich sei; 'ein Christ', antwortete ich. 'Nein', sagte der Vorsitzende, 'du bist nicht ein Christ, sondern ein Ciceronianer; denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz.' Sogleich verstummte ich und fühlte den Schmerz der Streiche, mit denen er mich züchtigen ließ; noch mehr aber marterten mich die Flammen meines Gewissens . . . Endlich fielen die Anwesenden dem Richter zu Füßen und baten ihn, er möchte mit meiner Jugend Nachsicht haben und dem Sünder Zeit zur Buße gewähren. Auch ich . . . begann zu schwören und zu rufen: 'Herr, wenn ich jemals weltliche Bücher bei mir halten und lesen werde, so behandle mich wie einen Abtrünnigen.' Nach diesem Schwur wurde ich entlassen und kehrte auf die Erde zurück; zum allgemeinen Erstaunen öffnete ich die Augen und weinte so heftig, daß selbst die Zweifler dem Zeugnisse meiner Zerknirschung Glauben schenkten."

Wenn schon diese Beichte des Hieronymus hinreichend ermessen läßt, welch gewaltiger Zauber den Schriften Ciceros in den Augen der besten Streiter der westlichen Kirche innewohnte, so bietet seine ganze weitere literarische Wirksamkeit noch unumstößlichere Beweise dafür. Er war nicht imstande, seinen Eid zu halten; nach wie vor blieb Cicero sein Lieblingsautor. Er zitiert ihn unendlich oft und mit großer Wärme; aber selbst diese Zitate geben keinen genügenden Begriff von dem übermächtigen Einfluß, den der Philosoph der römischen Republik auf ihn ausübte, und jeder Cicerokenner wird bei ihm auf Schritt und Tritt Gedanken und Wendungen finden, die ihm aus dieser seiner Hauptquelle zugeflossen sind.

Diese Abhängigkeit wurde ihm nicht verziehn. Als die origenistischen Streitigkeiten entbrannten und Hieronymus für seine früheren Sympathien mit dem großen Alexandriner von seinem ehemaligen Freunde Rufinus aufs heftigste angegriffen wurde, da mußte er sich auch wegen jenes Eides verantworten, den er wohl gegeben, aber nicht gehalten hatte; gar harte Worte ließen sich hören — *perjurium, sacrilegium.* „Allerdings", schrieb er, „habe ich gelobt, keine weltlichen Bücher mehr zu lesen, aber das war doch nur eine Verpflichtung für die Zukunft, kein Verzicht auf den Erwerb der Vergangenheit. Oder hätte ich am Ende aus jener Lethe trinken sollen, von der die Dichter fabeln, um mich nicht wegen des Ertrages meiner Lehrjahre Vorwürfen auszusetzen?" Nicht zufrieden mit der Verteidigung, geht er zum Angriff über. „Woher aber", fragte er, „ward denn dir diese Fülle des Ausdrucks, dieser Glanz der Gedanken, diese Mannigfaltigkeit der Wendungen? Entweder irre ich, oder — du pflegst selber im stillen den Cicero zu lesen!" Freilich, dieser Vorwurf zieht nicht: Rufinus hatte ja kein Gelübde abgelegt. Hieronymus kehrt zur Verteidigung zurück und schließt mit den Worten: „Solches würde ich sagen können, wenn ich jenes Versprechen wachend gegeben hätte; was soll man aber zu der Schamlosigkeit meines Gegners sagen, der mich eines Traumes wegen zur Rechenschaft zieht! . . . Er soll doch auf die Stimme der Propheten hören, die Träumen zu glauben verbieten; oder meint er auch, daß ein im Traume vollzogener Ehebruch mich zu ewigen Qualen verdammt? und daß ein erträumtes Martyrium mir den Himmel erschließt?"

Wir mußten uns an Hieronymus wenden, weil er uns die Urkunden hinterlassen hat, auf Grund deren wir uns eine Vorstellung machen können von der Heftigkeit der Kämpfe, die in einer edlen Christenseele tobten; es versteht sich jedoch von selbst, daß der Einfluß Ciceros auf das Christentum nicht erst bei Hieronymus, einem Schriftsteller des 4. Jahrhunderts, beginnt. In der Tat merken wir ihn schon bei den ersten literarischen Versuchen des Christentums im Abendlande.

Minucius Felix ist es, der hier den Reigen führt; war er mehr Christ, oder mehr Ciceronianer, als er sein einziges uns erhaltenes Werkchen schrieb, die Zierde der christlich-lateinischen Literatur, den Octavius? Seinen Inhalt bildet ein Streit um den Glauben zwischen dem Heiden Caecilius und dem Christen Octavius; der Streit ist — und das eben ist das eigentümliche an ihm — ein ernsthafter und aufrichtiger. Der Heide gehört nicht zu jenen Scheingegnern, die nur insoweit kämpfen, als es für die Hauptrolle vorteilhaft ist; durchaus nicht — wenn wir seine Einwendungen lesen, vergessen wir, daß sie von einem Christen verfaßt sind. Es ist eben ein wirklicher Heide, der in der Gestalt des Caecilius vor uns steht: der Pontifex Cotta aus Ciceros Schrift 'vom Wesen der Götter'.

Wie jener, so weiß auch Caecilius die philosophische Skepsis mit der Anhänglichkeit an den ererbten Glauben zu verbinden. Von jener wird ausgegangen; wie seltsam mutet uns, nach zwei Jahrhunderten Dogmatismus, in der Schrift eines Christen die vorangestellte Behauptung von der Unsicherheit aller

Erkenntnis, der Satz „alles ist eher wahrscheinlich
denn wahr“, der Vorwurf denjenigen gegenüber, „die
sich lieber der unklaren Meinung gefangen geben,
als standhaft und eifrig in der Forschung vorwärts
5, 2. schreiten“. Und nun die Hauptfrage: was veranlaßt
(cf. S. 50.) euch, die Existenz eines Gottes anzunehmen? Die
Gegengründe Cottas werden vorgeführt, zumal die
gegen das göttliche Weltregiment gerichteten. Woraus
denn der bündige Schluß gezogen wird: da die Vernunft
uns nichts über die Gottheit lehrt, so haltet fest
daran, was ihr von den Vorfahren ererbt habt, an
dem Glauben, dem Rom seine Größe verdankt. Da-
7. hin gehören auch die Auspizien . . . unser Skeptiker
verbündet sich hier etwas gewaltsam mit dem Gläu-
S. 61 ff. bigen aus den Büchern 'von der Weissagung'. Da-
mit sind die Christen gerichtet: unvernünftig und
pietätlos zugleich. Ihre Schilderung mußte der Sprecher
freilich der gleichzeitigen Wirklichkeit entnehmen;
doch läuft die Anklagerede, zum Ausgangspunkt
zurückkehrend, in eine Verherrlichung der allem Aberglauben
abholden, gesunden akademischen Skepsis
aus, zu der abermals Cicero den Stoff geliefert hat.

Ihm antwortet Octavius. Der Anfang seiner Erwiderung
berührt uns fremdartig; mit gemischten Gefühlen
begrüßen wir den Anbruch einer neuen Zeit
in seinem Preise der bildungslosen Erkenntnis, in
seinem Satze: „je ungelehrter die Rede, desto ein-
16, 6. leuchtender die Wahrheit“ — man sieht, der Simplismus
rückt an. Aber ehe wir's uns versehen, sind wir im
Cicero drin. Nicht umsonst hatte er der stoischen
Religionsphilosophie einen so beredten Fürsprech gegeben:
hier finden wir ihre Gründe wieder, fast mit denselben
Worten — vorab den herrlichen, eindrucksvollen

Satz: „Wir brauchen nur zum Himmel aufzu- *17, 4.*
schauen und unsre Blicke durch den Weltenraum schweifen zu lassen, so geht uns die unmittelbare und untrügliche Gewißheit auf, es müsse ein Wesen von überwältigender Weisheit geben, das die ganze Natur belebt, bewegt, nährt und regiert.“ Das *S. 56.*
ist nach antiker Anschauung kein Plagiat, sondern eine Huldigung. Und wieder rauscht der Hymnus von der Zweckmäßigkeit der Welt an unser Ohr — jener Hymnus, der so viele berauschen sollte. Also gibt es einen Gott — und, wohlgemerkt, nur e i n e n Gott; so haben es auch die alten Philosophen gemeint, wie Octavius geschickt aus der historisehen Übersicht, die er bei Cicero vorfand, herausargumentiert . . . „man könnte fast annehmen, daß entweder jetzt die Christen Philosophen seien oder danach die Philosophen Christen gewesen seien“. Und wie sich Caecilius zum Preise *20, 1.*
der römischen Religion mit jenem Gläubigen aus der 'Weissagung' identifiziert hatte, so geht hier sein Gegner ein nicht minder natürliches Bündniss mit dem Skeptiker aus denselben Büchern ein. Durch Wunder sollen die heidnischen Götter ihre Macht bewiesen haben? „Wenn solche geschehen wären, würden sie noch geschehen; da sie aber nicht geschehen können, so sind sie auch nie geschehen.“ *20, 4.*
So hat Cicero einen Christen zu reden verführt. Weiter *S. 65.*
und weiter lenkt er in die Skepsis ein: es gilt ja die heidnischen Götter zu stürzen mit ihren Weibern und Kindern. „Warum zeugen sie jetzt keine Kinder mehr? Oder ist ihre Zeugungskraft deshalb versiegt, weil man solche Fabeln heutzutage nicht mehr glaubt?“ Nicht der römische Glaube hat Rom groß *21, 11 S. 64*
gemacht, sondern seine Gewalttätigkeit, und was die

erfüllten Weissagungen anbelangt ... der Redner scheint
S. 66. nicht abgeneigt, mit Cicero anzunehmen, „der Zufall habe die Absicht nachgemacht, soweit überhaupt etwas
26, 7. an der Sache sei“, macht aber dann entschieden auf christlich die bösen Geister für alles verantwortlich. — Die Widerlegung der gegen die Christen erhobenen Beschuldigungen ist natürlich wieder der Wirklichkeit entnommen.

So ist diese Jungfernrede des lateinischen Christentums, in ihrer Seltsamkeit und Lieblichkeit die anziehendste Schöpfung der römischen Apologetik; ciceronianisch in der Inszenierung und Ökonomie, ciceronianisch in der Wahl und Durchführung der Dialogform, ciceronianisch endlich in Gedankengehalt und Redeweise. Den Heiden war Cicero damals gründlich abhanden gekommen, seine Person und sein Wirken war vergessen, sein Name zum Schatten geworden, seine Schriften nur als Stilmuster beachtet; das Christentum war es, das wenigstens in den philosophischen ihren lehrkräftigen Inhalt entdeckte. Durch Minucius Felix legte es seine Hand auf ihn; er sollte sein Bannerträger werden in seinem Kampfe um das Erbe der alten Welt. So waren die Beziehungen der Christen zu Cicero um dessen dritten säkularen Gedenktag.

Blieben sie auch bis zum vierten dieselben? A priori läßt sich das nicht erwarten, aus folgenden Gründen. Erstens war dieses Jahrhundert, die Zeit zwischen Commodus und Diocletian, die Epoche des völligen Verfalls der römischen Literatur; zweitens fielen die grausamsten Christenverfolgungen — es genügt, an die Namen Decius, Valerian und Diocletian selber zu erinnern — eben in jene Zeit.

Es würde uns nicht wundernehmen, wenn den Christen das Studium der heidnischen Bücher unter diesen Umständen gründlich verleidet worden wäre, etwa wie die Juden aus einem ähnlichen Anlaß die Beschäftigung mit dem Griechischen verschworen hatten; daß es trotzdem nicht dazu kam, beweisen die Schriften des Lactanz. „Da ich des Leibes und der Seele Erwähnung getan habe“ — so spricht er zu Anfang seines Traktates 'vom Schöpferwerk Gottes' —, „so will ich, soweit es mir die Schwachheit meiner Einsicht gestattet, das Wesen der beiden entwickeln. Ich halte das hauptsächlich deshalb für meine Pflicht, weil M. Tullius bei all seinem hohen Geist diesen Gegenstand in zu enge Schranken eingeschlossen ... und nur die Hauptpunkte kurz angedeutet hat.“ So knüpft die christliche Philosophie an Cicero an; eine wahre oder scheinbare Lücke — wir können das nicht mehr kontrollieren — im System Ciceros wird für Lactanz zum Ausgangspunkte einer Abhandlung. Natürlich ist das nicht das einzige Beispiel. Seine zweite Monographie, 'vom Zorne Gottes', ist gegen die Epikureer gerichtet und hat ebenfalls Cicero, speziell das zweite Buch 'vom Wesen der Götter', zur Grundlage; seine Abhängigkeit von diesen seinen Mustern ist in den beiden Schriften so groß, daß Hieronymus — selbst ein gewiegter Cicerokenner, wie wir wissen, und dazu ein Verehrer des Lactanz — sie eine Epitome der ciceronianischen Dialoge nennen durfte. *ep. 70, 5.*

Immerhin sind diese Schriften von untergeordneter Bedeutung; seinen eigentlichen Ruhm verdankt Lactanz seiner 'göttlichen Unterweisung', in der er es unternommen hat, ein Lehrgebäude christlicher Weisheit und Moral zu errichten, das fortan an die Stelle des

heidnischen zu treten hätte. Der Zweck selber bedingte eine Zweiteilung. Auf den negativen Abschnitt, die Widerlegung der heidnischen Religion und Philosophie, mußte der positive kommen; es ist nun von Interesse zu sehn, wie sich der christliche Philosoph in beiden Fällen zum „Haupte der römischen Philo-
117.3. sophie“, wie er ihn nennt, zu Cicero verhält.

Es versteht sich von selbst, daß ihm, wie dem Minucius Felix. bei der Widerlegung der antiken Religion Ciceros religionsphilosophische Schriften die größten Dienste leisten. Darin war ihm schon sein Lehrer Arnobius vorangegangen, dessen unerquicklicher Apologie wir wenigstens im Vorbeigehn gedenken wollen. Gegen die Göttichkeit der antiken
111.6. Götter führt er deren Geschlechtlichkeit auf; „doch haben schon längst Männer lebendigen Geistes . . . allen voran Tullius, der beredteste aller Römer, diesen Gedanken ausgeführt. Ohne den Vorwurf der Gottlosigkeit zu fürchten, hat er seine Meinung in dieser Sache aufrichtig, folgerecht und freimütig kundgegeben, und sich ebendadurch weit frömmer erwiesen als seine Gegner. Ja, wenn ihr ihm nicht nur den Glanz seines Ausdruckes ablernen wolltet, sondern auch seine Gedanken, die das Siegel der Wahrheit an der Stirn tragen, so wäre der Streitfall bereits entschieden und würde nicht von uns Unmündigen einen zweiten Rechtsgang verlangen. Doch was klage ich darüber, daß diese Nachahmer ihr Augenmerk lediglich auf die rednerischen Fangschlüsse, auf das Blendende der Darstellung richten! Weiß ich denn nicht, daß so und soviele seinen Büchern über diese Frage (d. h. *de natura deorum*) scheu aus dem Wege

gehn und ihre Ohren einer Erkenntnis verschließen, die ihre Voreingenommenheit überführt? Höre ich denn nicht, wie so und soviele andre unwillig murren und vom Senat verlangen, er solle die Vernichtung jener Bücher anbefehlen, die den christlichen Glauben bekräftigen und das Zeugnis des Altertums Lügen strafen? Wohlan, wenn ihr euch einer wahrhaften Kenntnis des Götterwesens berühmt: versucht es, den Cicero eines Irrtums zu überführen, entkräftet seine Beweisgründe, widerlegt ihn, beweist, daß er Voreiliges und Gottloses lehrt! Denn was euren Wunsch anlangt, den Nachkommen seine Schriften vorzuenthalten und ein der Öffentlichkeit angehörendes Werk zu vernichten, so beweist er nicht euer Selbstvertrauen, sondern eure Furcht vor dem Zeugnis der Wahrheit!“

Also Arnobius. Auf seinen Spuren wandelt auch sein Schüler Lactanz. Der Pontifex Cotta ist auch sein Mann; „das ganze dritte Buch vom Wesen der Götter zerstört von Grund aus jeden Götterglauben (*omnes religiones*)!“ ruft er triumphierend aus — ein großes Wort, das ihm Voltaire und Diderot mit noch stärkerem Nachdruck nachsprechen werden. Schien es doch, als ob Cicero mit seiner Negation lediglich die Ohnmacht der menschlichen Vernunft feststelle; vielfach zitiert Lactanz seine resignierten Worte „könnte ich doch ebenso leicht das Wahre finden, wie ich das Falsche überführe!“, durch die er, *I 17, 4; II 3, i. D. 11, 10.* nach seiner Meinung, die Lücke feststellte, in die die Offenbarung zu treten bestimmt war; „da die Wahrheit durch den menschlichen Verstand nie ergründet werden kann, hat er wenigstens das erreicht, was in den Kräften der menschlichen Einsicht lag — die

i. D. II, 10 Entlarvung der Lüge“. Begierig ergreift er alles, was
div. inst. II 3, 23. Cicero ihm bietet, die Götter des Volksglaubens zu widerlegen; ja sogar in der Lösung der Frage, wie die 'Entstehung des Irrtums' zu erklären sei, sieht er sich durch ihn gefördert: die Meinung Ciceros, daß
S. 57. einzelne Götter vergötterte Sterbliche seien, greift er begierig auf und dehnt sie auf alle aus. Freilich ist das nur ein Teil der Erklärung; die Götter haben ihre Macht durch Orakelsprüche u. ä. bewiesen — wie
S. 118. soll man sich dazu verhalten? Wir haben gesehn, wie seltsam Minucius Felix in der Erklärung dieser 'Tatsache' zwischen Cicero und dem Christentum schwankte; entschiedener kommt bei Lactanz die christliche Auffassung zum Durchbruch, um den gesunden Aufklärungsgeist des republikanischen Philosophen im
II 8 ff. Nebelmeer einer wüsten Dämonologie zu ertränken.

Doch auch für das Positive, das er bei Cicero fand, hatte er volles Verständnis; je mehr er überzeugt ist, daß der menschlichen Einsicht nicht mehr gegeben ist, als das Falsche zu widerlegen, um so größer ist seine Bewunderung, wenn er eine Wahrheit der christlichen Lehre von Cicero vorweggenommen sieht. Dahin gehört vor allen Dingen das Zeugnis von der Vorsehung und der Beweis für ihr Dasein, den der aufwärtsgerichtete Blick des Menschen der ewigen
S. 56. Ordnung des Himmelslichter entnimmt; er paraphra-
I 2, 5. siert ihn mit einer wahren und echten Begeisterung, die ihm noch viele nachfühlen werden. Aber freilich — es war ein Stoiker, dem Cicero seine Beredsamkeit geliehen hatte, und der unerbittliche Akademiker Cotta hatte auch jenen Beweis nicht verschont; eine gerechte Würdigung dieser Denkerehrlichkeit war
ep. 108, 30. schon von Seneca nicht zu erwarten, wieviel weniger

von Lactanz. „Er“, ruft er schmerzvoll aus, „der in *II 8, 12* seinen andren Schriften, ja fast überall die Vorsehungsidee verficht und ihre Leugner mit den stärksten Gründen bekämpft — er ist jetzt Verräter und Überläufer genug, sie entthronen zu wollen! . . . Doch halten wir das der akademischen Schulsitte zugute; mögen diese allzufreien Geister immerhin reden und denken, wie ihnen beliebt.“ Der Schmerz ist bald vergessen; Lactanz kommt auf die Schöpfung des Menschen durch Gott zu sprechen. „Das hatte auch Cicero begriffen, obgleich die Schriften der göttlichen Offenbarung ihm verschlossen waren; in seinem ersten Buche von den Gesetzen sagt er dasselbe, wie die *I 22.* Propheten . . . Siehst du, wie dieser Mann, auch ohne von der Wahrheit Kunde zu haben, dennoch sogar aus der Schattenweisheit, die er verficht, die Sicherheit schöpfte, daß der Mensch nur von Gott erschaffen werden konnte?“ *II 11, 15 ff.*

Die Schattenweisheit . . . das ist die ganze heidnische Philosophie, Buch III soll das beweisen. Der Beweis ist nicht schwer; hat ihn doch bereits Cicero in seinem 'Lucullus' vorweggenommen, der die Unsicherheit jeder Erkenntnis dartat und so die akademische Skepsis begründete. Freilich, den erkenntnistheoretischen Beweis läßt Lactanz beiseite, vielleicht weil *S. 49.* er ihm zu schwer, vielleicht weil er ihm zweischneidig erschien; um so länger verweilt er bei dem empirischen, indem er nach Ciceros Vorgang ihn durch die drei Gebiete der Philosophie durchgeht, Physik, Ethik und Dialektik. Am stärksten fesselt ihn die Ethik. Natürlich ist es die Güterlehre, an die er sich hält; indem er aber sogar den stoischen Eudämonismus verwirft, knüpft er doch die christliche Heilsbotschaft

an ihn an. „Die Tugend allein verbürgt uns ein glückseliges Leben“, lautete das Grundthema jener
S. 105. Eroica; gewiß, sagt Lactanz, aber erst im Jenseits, „sie ist nicht selbst das höchste Gut, sondern die Er-
III 8. 32. zeugerin und Mutter der höchsten Güter.“ Die Korrektur verfälscht wohl die Idee der stoischen Ethik, schafft ihr aber in praxi vollen Eingang in die christliche Lehre. — Doch dieser Keim sollte erst später zur Entwicklung kommen; einstweilen war es Lactanz darum zu tun, die heidnische Philosophie als nichtig zu erweisen und so abermals jene Lücke in der antiken Weltanschauung festzustellen, in die nun die Offenbarung treten konnte. Je wertvoller ihm aber die Konstatierung dieser Lücke erschien, um so mehr erbitterte ihn jeder Versuch, sie mit rein menschlichen Mitteln auszufüllen. Daß Cicero, trotz aller Skepsis, der Philosophie einen positiven Wert zuerkannte und sie eine *parens vitae* genannt hatte, konnte er ihm
III 14. 8 ff. nicht verzeihen. In denselben Irrtum verfällt freilich auch Seneca; „wer könnte auch den rechten Weg
III 15, 1. einhalten, wenn ein Cicero irrt?“ So urteilte er von ihm, auch wo er ihn bekämpfte.

Bis hierher sind es Ciceros eigene Waffen, die er gegen ihn gebraucht; als Christ brauchte er sich nicht auf sie zu beschränken. Wir sahn schon bei Minucius Felix Ciceros Hauptfeind durch alle Zeiten, den Simplismus, zu Worte kommen; das Jahrhundert Dekadenz zwischen ihm und Lactanz konnte ihn nur verstärkt haben. „Die Philosophie“, hatte Cicero gesagt, „ist mit wenigen Richtern zufrieden, der
Tusc. II 4. Menge geht sie bewußt aus dem Wege“; „also“, folgerte Lactanz, „kann sie nicht die Weisheit sein, denn wenn die Weisheit den Menschen gegeben ist,

ist sie allen ohne Unterschied gegeben“. Wir kennen *III 25, 2.*
den Ton von früher her: „Da Gott es so gewollt hat, daß die Wahrheit in ihrer Einfalt (*simplex*) und Blöße eindrucksvoller sei, die Lüge dagegen nur in erborgter Larve gefalle, so versöhne ich mich leicht mit der Mittelmäßigkeit meines Geistes.“ Andre *III 1, 3.*
haben es nach ihm mit weit besserem Grund getan — eine lange Winterzeit hindurch. Jeder Aufschwung hat hierin Wandel geschaffen; zumal während des Neuhumanismus hat sich dieser Geist zu seinesgleichen in die Hexenküche geflüchtet. Jetzt läuft er wieder frei umher.

Die drei ersten Bücher bilden, wie gesagt, den negativen Teil; den positiven bringen die vier letzten. Naturgemäß beginnt Lactanz mit dem ‘wahren Glauben’, der zugleich ‘die wahre Weisheit’ ist; ebenso naturgemäß wird dieser Abschnitt durchaus auf die heiligen Schriften aufgebaut, und wir empfinden es fast als eine unzeitige Reminiszenz, wenn der Autor bei Gelegenheit des Kreuzes Christi von der *Gaviana crux* redet und es bedauert, die hin- *IV 18, 10 (Verr. V 162).*
reißende Schilderung des römischen Redners nicht übertreffen zu können. Zurück ins Menschenland führt uns das 5. Buch, ‘von der Gerechtigkeit’ betitelt — und alsbald sind es Ciceros Spuren, auf denen wir den Autor wandeln sehn. In dessen Büchern ‘vom Staate’ war ein längeres Gespräch der Gerechtigkeit, als der Grundlage des Staatslebens, gewidmet: Furius hatte sie im Anschluß an Karneades bekämpft, Laelius verteidigt. Mit Wohlgefallen wiederholt der Kirchenvater die Gründe des Furius: bewiesen sie doch, daß der nur menschlichen Einsicht die wahre Gerechtigkeit verschlossen sei. Und

warum? Weil von ihren beiden Elementen — *pietas* und *aequitas* — keines ohne Hilfe der Offenbarung begriffen werden kann. Welcher Art die *pietas* der Heiden sei, das zeigten die Christenverfolgungen. „Wie schön sagt Cicero: 'es würde doch jeder vorziehen zu sterben, als — wenn auch bei menschlichem
fr. inc. 16. Bewußtsein — in ein Tier verwandelt zu werden'; um wie viel elender sind also diejenigen, die bei menschlicher Gestalt eine vertierte Seele haben? Um ebensoviel, denke ich, als die Seele den Körper
V 11, 2. übertrifft.“ So sind aber die Henker und Peiniger der Christen, so ist ihre *pietas* beschaffen. Und die *aequitas*? „Unter ihr meine ich nicht die billige Urteilsfällung, so löblich sie beim Gerechten auch ist, sondern den Trieb, sich den andren gleichzustellen, was Cicero *aequabilitas* nennt. Denn Gott, der die Menschen geschaffen und zum Leben berufen hat, stellt allen die gleichen Lebensbedingungen ... niemand ist bei ihm Herr, niemand Knecht: wenn wir alle denselben Vater haben, sind wir alle seine gleich-
V 15, 15—17. berechtigten Kinder.“ Das klingt wie eine neue
V 8, 10. Offenbarung; und doch erwähnt Lactanz anderswo den Ausspruch Ciceros: „Die Menschen sind von Natur gleich, und nur eine falsche Meinung ist es, die sie unterscheidet und nicht zum Bewußtsein kommen läßt, daß sie blutsverwandt und derselben waltenden Vorsehung unterworfen sind; wenn sie daran festhielten, würden sie wahrlich wie die Götter leben.“ Ja noch mehr: „die Menschen sind schlecht, weil sie das Rechte und Gute nicht wissen“, sagt Lactanz hier ganz unbefangen, während er selbst
VI 5, 5. anderswo die ciceronianische Definition der Tugend als der Kenntnis des Guten und Bösen bekämpft.

So sind es auch hier heidnische Säulen, die das Gewölbe der christlichen Gerechtigkeit tragen.

Aufrichtiger ist der Verfasser in seinem gelungensten Buch — dem sechsten, das 'vom wahren Gottesdienst' handelt. Es ist im Grunde eine Pflichtenlehre, aber keine vollständige; der Verfasser will den vom heidnischen Standpunkt bereits vollkommenen Menschen im christlichen Sinne weiter entwickeln. „So soll denn die treffliche Anleitung zur Rechtschaffenheit, die sie den Ihrigen erteilen, in Kraft bleiben; darüber soll sich unsre, ihnen unbekannte Lehre aufbauen, zur Vervollkommnung jener Gerechtigkeit, die ihnen unzugänglich ist. Was uns also mit ihnen gemeinsam ist, will ich auslassen, damit es nicht den Anschein hat, als machte ich bei ihnen eine Anleihe — bei ihnen, die ich widerlegen und überführen will." Es ist nun interessant zu sehen, wie *VI 2, 17.* der christliche Überbau vom heidnischen Kerngebäude gestützt und getragen wird — der ciceronianischen Pflichtenlehre, wie sich von selbst versteht. Wobei nicht zu vergessen ist, daß ihm auch für diesen Überbau ein etwas mißverstandenes Geständnis Ciceros die Veranlassung gibt: „wir haben kein klares und festes Ebenbild des wahren Rechts und der echten Gerechtigkeit, es sind Schatten und Spiegelungen, von denen wir uns leiten lassen"; „so *off. III 63.* ist denn ihre Gerechtigkeit", ruft Lactanz aus, „nur *VI, 6, 26.* der Schatten und die Spiegelung einer solchen!" Die Erkenntnis Gottes, sagt der Christ, ist die Quelle *VI 9, 1.* jeder Sittlichkeit . . . doch da fällt ihm wiederum Cicero ein, der in einem wunderschönen Abschnitt seiner Staatslehre das Sittengesetz als eine *lex dei* entwickelt hatte. Hocherfreut schreibt er den ganzen *S. 80.*

Abschnitt aus; „wer von uns, die wir der göttlichen Weihen teilhaftig sind, könnte das Gesetz Gottes ebenso eindrucksvoll verkünden, als es dieser Mann getan hat, der doch von der Erkenntnis der Wahrheit so weit entfernt war? Ich meine nun, wer unbewußt die Wahrheit sagt, ist dem begeisterten Seher gleich zu achten. Und hätte er gar mit derselben Klarheit, mit der er das Wesen des heiligen Gesetzes durchschaut hat, es auch in seinen einzelnen Bestimmungen erkannt und entwickelt, so hätte er die Aufgabe nicht eines Philosophen, sondern eines Propheten erfüllt. Da er es nun nicht tun konnte, müssen wir es tun, denen das Gesetz selber von Gott, dem
VI 8, 20. alleinigen Lehrer und Herrn, gegeben worden ist.“

Das geschieht denn auch im folgenden; von der Gotteskenntnis ausgehend, entwickelt der Kirchenvater sein System der höheren Moral. Ist sie wirklich eine höhere? „Ohne die Hoffnung auf Unsterblichkeit, die Gott seinen Getreuen verheißt und um derentwillen die Tugend anzustreben und jedes Unglück zu ertragen ist, wäre es wahrlich die größte Torheit, den Tugenden nachzujagen, die dem Menschen
VI 9, 8. nutzlose Bedrängnisse und Mühsal bringen.“ Darüber sollten nun die folgenden Jahrhunderte zu Gericht sitzen. Von der Gotterkenntnis aus ist auch die Humanität zu beurteilen; die ciceronianische wird teils gebilligt, teils zu leicht befunden. Sie gebe
VI 10, 11. dem Mitleiden keinen genügenden Spielraum ... wir sehn, wie das Wort Humanität selber eine kleine
VI 11, 1. Wandlung durchmacht. Die verständigen Lehren des Römers über die Schädlichkeit der nicht um-
S. 84; 91. sichtigen *largitio* werden abgelehnt: ‘geeigneten Leuten in ihrer Bedürftigkeit zu helfen’ ... was

heißt das, 'geeigneten'? Was soll also mit den
'ungeeigneten' geschehen? Da haben wir sie, den
Schatten und die Spiegelung der Gerechtigkeit! *S. 127.*
Nein! eben den ungeeigneten sollst du helfen,
die ohne deine Hilfe sterben müßten; „den
Menschen mögen sie unnütz sein: Gott sind sie
nützlich". — Mit Wohlgefallen dagegen wird die von *VI 11, 18.*
Cicero empfohlene Mildtätigkeit — der Loskauf von
Gefangenen u. a. — aufgenommen und ergänzt; aber *12, 15.*
die Definition des 'Ehrenmanns' ruft den hellen Zorn
des christlichen Sittenlehrers hervor: „... 'der jedem
nach Kräften hilft und niemand schadet, es sei denn,
daß ihm zuvor ein Unrecht geschehen ist.' O welch
einen einfachen und wahren Satz hat er durch die
Hinzufügung zweier Wörter verdorben!" ... Aber *18, 15*
freilich: „da er selbst jene 'hündische Redekunst'
geübt hat, wollte er auch, daß der Mensch auf hündische Art lebe und den, der ihn reizt, wieder beiße!"
Doch nein; das kann Cicero nicht gewollt haben: 'Du,
der du nichts zu vergessen pflegst, als die erlittene
Unbill' — so redet er ja Caesar an; „wenn also *Lig. 35.*
Caesar so handelte, der Feind nicht nur dieser himmlischen, sondern auch jener bürgerlichen Gerechtigkeit — um wie viel mehr ziemt es uns, die wir die
Anwärter der Unsterblichkeit sind!" Einer wichtigen
Korrektur wird auch die Lehre von den Affekten
aus den Tusculanen unterworfen: sie sind nicht an
sich fehlerhaft, erst ihre Richtung bestimmt ihren
Charakter. Die Sünden der fünf Sinne werden wohl
im Anschluß an die Staatslehre durchgenommen und *20—23.*
christlich schattiert ... eine lange, drückende Kette.
Doch soll der Sünder trotzdem nicht verzweifeln;
es gibt eine Rechtfertigung für ihn, wenn er seine

Taten bereut und, zum Besseren gewandt, Gott genugtut. Das hat Cicero freilich nicht für möglich gehalten, als er sich im dritten Academicum also äußerte: „wenn es möglich wäre, daß der auf Abwege Geratene durch Reue seine Sünde gut machte, gleichwie der verirrte Wandrer die Straße zurückfindet...“ Es ist möglich; wenn wir unsre reuigen Kinder für gebessert ansehen, warum sollen wir dran verzweifeln, daß auch die Güte unsres wahren Vaters durch Reue gerührt werden kann?“ Es ist in christlicher Verklärung die apollinische Rechtfertigungslehre, die wir wieder verkünden hören; nach Ablauf ihrer selbstbewußten Manneszeit senkt die Menschheit ihr müdes Haupt und gibt sich willig dem trostreichen Traum der Kinderjahre hin.

Ein Traum ist es auch, den das letze Buch, das Buch 'vom seligen Leben' spinnt: die alten Märchen vom goldnen Zeitalter und von der Weltverjüngung, in die christliche Hoffnung auf die zweite Wiederkunft eingerahmt. Und wie dem Träumenden oft Erinnerungen aus dem wachen Leben in seine Phantasien hineinschießen, um von ihnen umsponnen und von der Wirklichkeit losgelöst zu werden, so erkennen wir auch hier in Lactanzens Traumarabesken Aussprüche und Wendungen Ciceros, wunderlich und rührend zugleich, wie es die ganze romantisierende Antike des Mittelalters war.

Das ist der Ciceronianer Lactanz. Von der Abhängigkeit im kleinen, die sich im Stile und der ganzen Redeführung kundgibt, haben wir bei dieser Darstellung abgesehn; sie ist so groß, daß der obenerwähnte Hieronymus an Lactanz 'den

Strom ciceronianischer Beredsamkeit' feiern konnte. *ep. 58, 10* Und wenn sich das leidende Christentum so zu Cicero verhielt, so wird es uns nicht wundernehmen, daß auch das triumphierende ihn nicht verleugnet hat; um uns davon zu überzeugen, müssen wir vom vierten Gedenktag zum fünften übergehn.

Hier begegnet uns die gewaltige Gestalt des mailändischen Bischofs Ambrosius. Seine Werke sind ungemein zahlreich; keines von ihnen war aber so bekannt und hatte eine so nachhaltige Wirkung, wie seine 'geistliche Pflichtenlehre'. In ihr setzt der Autor das Werk Lactanzens fort, der es zuerst unternommen hatte, seinen Lesern eine auf religiöse Grundlagen aufgebaute Ethik zu geben — freilich unter gänzlich veränderten Verhältnissen. Lactanz schreibt für Heiden und glaubensschwache Christen, Ambrosius für seine Gemeinde; Lactanz streitet und wirbt, Ambrosius lehrt. Das apologetische Element fehlt daher dem Werke des Ambrosius; wie es sich für den Zeitgenossen Theodosius des Großen ziemte, schreibt er ruhig und majestätisch. Am grellsten zeigt sich der Unterschied in der Polemik der beiden gegen die ciceronianische Definition des Ehrenmannes mit ihrer verhängnisvollen Klausel 'es sei denn daß'; man vergleiche nur mit dem leidenschaftlichen Ausbruch Lactanzens die kühle Abfertigung des Ambrosius: *S 129.* „Es sagen die Philosophen, die erste Forderung der Gerechtigkeit bestünde darin, daß wir niemand schaden, es sei denn daß uns zuvor ein Unrecht geschehen ist; diese Ausnahme wird jedoch durch die Autorität des Evangeliums aufgehoben." — Aber *I 131.* auch im schlimmeren Sinne haben sich die Verhältnisse verändert: das weitere Jahrhundert Dekadenz

zwischen Lactanz und Ambrosius macht sich gar sehr fühlbar. Wir reden hier nicht vom Stil: der ist, wie das Beispiel des noch jüngeren Hieronymus beweist, davon unabhängig. Nein; aber der Horizont ist ein engerer geworden, wir sind dem Mittelalter abermals um ein gutes Stück näher gerückt. Hatte Lactanz alles aus der Antike aufnehmen zu können geglaubt, was sein christlicher Standpunkt nicht geradezu ausschloß, so gilt hier die Regel: „wie können wir etwas für erlaubt halten,
I 102. was wir nicht in der heiligen Schrift finden?“ So muß denn jede ciceronianische Sittenregel einen Beglaubigungsschein aus dem alten oder neuen Testament mitbringen, wenn sie passieren soll ... Das sieht auf den ersten Blick ganz trostlos aus: wenn die antike Moral so gründlich durch das jüdisch-christliche Sieb gesiebt wird, ist sie dann noch antik? Zum Glück mildert auch hier die Praxis die Strenge der Theorie: die Beglaubigungsscheine werden sehr liberal verteilt, und die Visitation ist sehr nachsichtig. Die antike Regel bedarf durchaus nicht immer einer Parallelregel aus der Schrift; es genügt auch ein Beispiel. Und in Ermangelung einer direkt deutbaren Stelle wird von der Allegorie ein ausgiebiger Gebrauch gemacht: Philon und die Alexandriner haben nicht umsonst gelebt.
off. I 23. ‘Die Treue (*fides*) ist die Grundlage der Gerechtigkeit’, hatte Cicero gelehrt; zweifelt jemand, daß Jesaias derselben Meinung war? ‘Siehe, ich lege in Sion einen Grundstein’, spricht bei ihm der Herr; „das heißt“, erklärt Ambrosius, „Christus als Grundstein der Kirche. Nun ist Christus die *fides* aller, die Kirche aber eine Form der

Gerechtigkeit". So weit und faltenreich ist der *I 142.*
exegetische Mantel.

Das mehrfach betonte Ergebnis ist, daß Cicero und die heidnischen Philosophen alles Gute, das sie bieten, aus dem alten Testament geschöpft haben; das gänzlich unbetonte, aber höchst nachhaltige war aber vielmehr, daß die heidnische Philosophie in mächtigem Schwall die christliche Moral überflutete. In der Tat ist die geistliche Pflichtenlehre des Ambrosius, um mit Ebert zu reden, nicht nur eine direkte Nachahmung der ciceronianischen, sondern geradezu eine Übertragung derselben ins Christliche. Die Absicht wird unumwunden eingestanden und
begründet; ist doch, wie eine gewagte Deutung be- *I 24.*
weisen will, der Begriff der Pflicht der heiligen
Schrift ebensowenig fremd, wie die Ideale des *25.*
Sittlich-Schicklichen und Nützlichen, die übrigens *30.*
für den Christen zusammenfallen und vom Standpunkt
des ewigen Lebens zu beurteilen sind. Anfangs *28.*
versucht der christliche Sittenlehrer wenigstens eine
selbständige Anordnung des Stoffes: er will die *65—115.*
Pflichten nach den Lebensaltern durchsprechen und beginnt deshalb mit der frühen Jugend. Ihre eigenste Tugend ist die Sittsamkeit; diese hatte Cicero als Teil seines vierten Hauptstücks, der Temperanz besprochen. Ambrosius tut es in engem Anschluß an ihn; das führt ihn dazu, fast die ganze Lehre vom
Schicklichen nach seinem Vorbild durchzunehmen, *82 ff.*
und nachdem er sich von seiner ursprünglichen Absicht so weit entfernt hat, gibt er sie endgültig
auf und kehrt zur ciceronianischen Einteilung nach *116*
den vier Haupttugenden zurück — eine Inkonsequenz, die er nicht ganz befriedigend zu begründen weiß.

Voran geht die Weisheit, die aber sehr gegen den Geist Ciceros als Erkenntnis Gottes definiert
I 117. wird: denn die Wahrheit ist eben Gott. Von diesem Standpunkt aus kann der Verf. ohne Mühe nachweisen, daß die alten Philosophen gegen ihre eigenen Vorschriften gefehlt haben. Cicero hatte vor der
S. 85. unfruchtbaren Kuriosität gewarnt, die sich dunklen und schwierigen und dabei nutzlosen Fragen zuwendet, und dagegen beispielsweise als würdige Betätigungen des Forschungstriebes die Be-
cf. 5. 52 f. schäftigung mit der Astronomie, der Geometrie, der Dialektik, der Rechtswissenschaft genannt, 'als welche es sämtlich mit der Erkenntnis der Wahrheit
of. I 19. zu tun haben'. Anders Ambrosius: „was kann es Dunkleres geben, als die Beschäftigung mit der Astronomie und der Geometrie, die sie doch billigen?"
I 122. ruft er aus — an einer sehr bemerkenswerten Stelle.

Das zweite Hauptstück ist die Gerechtigkeit, die ganz überraschend aus den natürlichen Trieben hergeleitet wird, ohne daß der Verderbtheit der Natur Erwähnung geschieht. Sehr charakteristisch macht sich in der Privateigentumsfrage dem antiken
S. 82. Liberalismus gegenüber der christliche Sozialismus
I 132. geltend. Aber die Konsequenzen werden nirgends gezogen. Im übrigen folgt Ambrosius seinem Vorbild durchaus, auch dort, wo er der Gerechtigkeit im
143. engeren Sinne die Wohltätigkeit angliedert. Angenehm berührt die schärfere Betonung des Wohlwollens, das neben der Liberalität als Element der Wohltätigkeit erscheint; in weiterer Entwicklung dieses Gedankens spricht der Lehrer sein schönstes Wort, das uns einen Hauptsatz der antiken Moral in christlicher Verklärung zeigt: „deine Gesinnung ist

es, die deiner Tat ihren Namen gibt". — Wie soll *I 147.*
nun die Wohltätigkeit geübt werden? Ganz so, wie
Cicero es verlangt hatte; ja sogar gegen die haus- *S. 84.*
hälterische Benefizenz der Antike hat Ambrosius,
der Mann der Praxis, viel weniger einzuwenden, als *I 149.*
der Theoretiker Lactanz. Nur bei der dritten *S. 128 ff.*
Vorschrift — daß die Wohltätigkeit mit Auswahl
verfahre — zeigt sich wieder ein bedeutsamer
Unterschied: stand bei Cicero unter den Kriterien
der Auswahl der sittliche Wert des Empfängers
obenan, so tritt bei Ambrosius die Glaubens-
gemeinschaft an die erste Stelle. So wechselt *I 147.*
Licht mit Schatten; aber eine fortschreitende Um-
düsterung des sittlichen Horizontes ist doch un-
verkennbar.

Die dritte Haupttugend, die Tapferkeit, hütet
sich der Kirchenvater wohl aus der Natur herzuleiten:
er käme damit auf den Willen zur Macht, einen
durchaus unchristlichen Trieb. Er setzt sie vielmehr
rein intuitiv; um so sympathischer ist ihm der Satz *I 175.*
Ciceros, daß nur die mit Gerechtigkeit gepaarte *S. 87.*
Tapferkeit diesen Namen verdiene. Überhaupt ist *I 176*
die Anlage dieses Abschnittes bemerkenswert. Die
wahre Tapferkeit soll defensiv sein, nicht aggressiv, *178.*
soll die äußeren Güter verachten, frei von Leiden- *181.*
schaft sein, nicht Unmögliches wollen, noch am *185. 186.*
Möglichen verzweifeln, alles wohl überlegen, gegen *187. 188.*
Habsucht und Ruhmsucht ankämpfen, soll friedfertig *191 f.*
sein, ohne doch im Kriege zu verzagen — kein *195.*
Satz, der nicht aus Cicero geflossen wäre, und doch
ist der Gesamteindruck ein ganz andrer: aus der
gebietenden Tugend ist eine dienende geworden.
Der Tapfere an sich ist der Märtyrer; ganz folgerecht

und eindrucksvoll klingt die Lehre in eine Verherrlichung des heiligen Laurentius aus.

Auch mit der vierten Hauptugend, der Temperanz, ist eine Wandlung vor sich gegangen: wenn sie bei Cicero eigentlich in zwei Farben schillerte, als Mäßigkeit und als Durchbildung der Eigenart, so tritt hier der Tendenz des Werkes entsprechend der zweite Aspekt sehr hinter dem ersten zurück. Nicht daß er durchaus verschwände: „ein jeder soll seine Anlage erkennen und das geeignetste Gebiet ihrer Betätigung aussuchen; ... so ist der eine zum deutlichen Vorlesen befähigt, der andre als Psalmist zu verwenden, der dritte ein eifriger Beschwörer der bösen Geister, der vierte ein treuer
I 214. Hüter von Märtyrergrüften". Es ist eben eine geistliche Pflichtenlehre; immerhin erscheint das Gebiet des Individualismus gar sehr eingeschränkt, so daß die Wiederholung des ciceronianischen Bildes
S. 89. von der Gesundheit und Schönheit uns angesichts
I 219. der anrückenden Askese fast wehmütig stimmt. Was nun die Temperanz als Mäßigkeit betrifft, so ist ein großes Stück, wie wir gesehn haben, bereits in der Einleitung vorweg genommen; nachgeholt wird eine Reihe Einzelvorschriften, meist im Anschluß an Cicero, wobei auch des Probabilismus nicht ver-
I 228. gessen wird.

Das sind die vier Hauptstücke; eines Vergleichs ihres Wertes kann sich Ambrosius ebensowenig entschlagen, wie Cicero. Dieser hatte nun, wie wir gesehn haben, den Primat des sozialen Triebs und somit der Gerechtigkeit verkündet; in die christliche Weltanschauung kann diese rein menschliche Schätzung nicht übergehn. Soll aber Gott der

Vorrang gegeben werden, so ist auch die Tugend, die dem Menschen die Erkenntnis Gottes vermittelt, die erste unter allen. Diese ist nun, wie wir gesehen haben, die Weisheit, die der Kirchenvater stillschweigend von dem Forschungstrieb losgelöst und in eine Art Gnadenerweis Gottes verwandelt hatte; so wird denn auch hier ganz folgerecht im Gegensatz zu Cicero der Primat der Weisheit aufgestellt. Damit *I 251.*
ist auch für die Behandlung der sittlichen Konflikte die Voraussetzung gegeben. Cicero hatte diesen Abschnitt nur flüchtig umrissen, wie er denn in der Tat bei seinem eminent praktischen Charakter einer theoretischen Behandlung widerstrebte; einen Hinweis auf die praktischen Lösungen hatte er aber schon früher gegeben: 'es empfiehlt sich durchaus in Zweifelsfällen kundige oder auch praktisch erfahrene Männer heranzuziehen und sie den einzelnen Pflichtspaltungen gegenüber um ihre Meinungen zu fragen'. Denselben *off. I 147.*
Rat gibt auch Ambrosius: aber er knüpft ihn unmittelbar an Deuter. 33, 8 an, wo Moses zum Stamme Levi spricht: „Gebt Levi sein Recht, gebt Levi sein Licht, gebt Levi sein Los und seine Wahrheit, dem heiligen Manne, den sie versucht haben in Versuchungen, mit dem sie gehadert haben am Haderwasser. Wer zu seinem Vater und zu seiner Mutter spricht: 'ich kenne dich nicht' und von seinen Brüdern nichts weiß, und seine Söhne verleugnet, der hält deine Rede und bewahrt deinen Bund." Dann fährt er fort, auf die 'Leviten' hinweisend: „Diese sind also die Männer des Rechts und die Männer des Lichts; sie hegen keine Falschheit im Herzen, hehlen keinen Trug in ihrem Sinne, sondern halten seine Rede und bewegen sie in ihrem Herzen,

wie sie auch Maria bewegte; sie sind nicht gesonnen, ihre Eltern ihrer Pflicht vorzuziehn, sie hassen die Verletzer der Keuschheit, rächen die Kränkung der Scham, kennen die Gelegenheiten der Pflichten: welche die größere, welche die geringere ist, welche den gegebenen Zeitverhältnissen entspricht; sie wissen, daß sie der Sittlichkeit allein zu folgen haben; wo aber das Sittliche ein doppeltes ist, wissen sie auch dem Sittlicheren den Vorzug geben; sie sind mit
I 256 f. Recht gesegnet.“ Man wird nicht leicht im ganzen Ambrosius eine bedeutsamere Stelle finden; hier können wir mit Händen greifen, wie sich aus der ciceronianischen Menschlichkeitsmoral unter dem Drucke der heiligen Schrift die priesterliche Gewissensleitung entwickelt.

So weit die Lehre vom Sittlichen. Es folgt, im Anschluß an Cicero, die Lehre vom Nützlichen, obgleich die Scheidung hier noch unorganischer ist als dort. Stillschweigend wird auch hier vorausgesetzt, daß das Hauptproblem der Nützlichkeit darin bestehe, die Menschen unseren Zwecken dienstbar zu machen; die Art, wie das zu geschehen habe, wird von II 20 an betrachtet. Und auch hier ist das strahlende Gewand, in dem die Nützlichkeit auftritt,
II 40. die Liebe, verbunden mit Vertrauen und Bewunderung. Die Liebe heißt hier *charitas*, ist aber sonst nicht wesentlich verändert; anders das Vertrauen. Dieses wird — hatte Cicero gesagt — durch zweierlei erworben, Weisheit und Gerechtigkeit. Wohl uns, wenn wir die beiden vereint finden; sind wir nicht so glücklich, so ziehen wir die schlichte Gerechtigkeit der ungerechten Weisheit vor — eine naturgemäße Lehre, die in erwünschter Weise den Primat der

Gerechtigkeit bestätigt. Auch Ambrosius gibt sie *II 38*
arglos wieder; dann stockt er aber und sucht erst *II 43*
unter gewagten Beziehungen auf die Psalmen die Untrennbarkeit beider zu erweisen, um zuletzt, der eigenen Primatlehre entsprechend, dem ciceronianischen 'alles also schließt die Gerechtigkeit in sich' gegenüber den Schluß zu verkünden: „alles also leistet die Weisheit“. Nächstdem betrachtet auch Ambrosius *II 66.*
das Werktagsgewand der Liberalität. Obenan steht der Loskauf der Gefangenen; mit Genugtuung *70 f.*
weist der Kirchenfürst drauf hin, daß er einst zu diesem Zweck die heiligen Gefäße habe einschmelzen lassen, „auf daß der Kelch die vom Feinde erlöse, die das Blut von der Sünde erlöst hatte“. Im übrigen *138.*
sehen wir mit Interesse, wie er auch hier, bei der Erörterung der unumsichtigen Schenklust, sich gegen Lactanz auf die Seite des Römers stellt. Überhaupt *75 f.*
folgt er seinem Vorbild durchaus, wenn er auch manches aus der heiligen Schrift und der eigenen Erfahrung ergänzend und erläuternd hinzufügt.

Das ist in aller Kürze der Inhalt des zweiten Buches; noch weniger wird uns das dritte beschäftigen, das den Konflikt zwischen Sittlichkeit und Nützlichkeit behandelt. Da beide Begriffe eigentlich zusammenfallen, ist ein Konflikt zwischen ihnen unmöglich; was aber ihre uneigentliche volksmäßige Bedeutung betrifft, so haben alle Helden der heiligen Schrift die Sittlichkeit der Nützlichkeit vorgezogen — wie eine lange Reihe von Beispielen beweist. Diese Beispiele sind es denn auch, die das Buch im wesentlichen ausfüllen. Statt uns bei ihnen aufzuhalten, wollen wir lieber auf Grund des Gesagten den Ciceronianismus des Ambrosius in

zusammenfassendem Überblick zu würdigen suchen; ein Vergleich mit seinem Vorgänger Lactanz wird dazu das beste Mittel sein.

Daß der prinzipielle Standpunkt bei ihm viel enger geworden ist, haben wir bereits gesehn; damit hängt die Mißachtung der Wissenschaft, die Ersetzung der sittlichen durch die geistliche Wertung, die Verherrlichung der Askese zusammen. Und doch haben diese prinzipiellen Schranken zu keiner wesentlichen Eindämmung der ciceronianischen Ethik geführt; im Gegenteil, Ambrosius ist ein noch größerer Ciceronianer als Lactanz. Das zeigt sich nicht nur quantitiv in der Aufnahme des ciceronianischen Guts, die bei Ambrosius naturgemäß noch weiter geht; das zeigt sich noch mehr in den wichtigen Kardinalfragen, bei deren Beantwortung Ambrosius sich im Gegensatz zu Lactanz auf Ciceros Seite stellt. Deren sind drei. Erstens die Mildtätigkeit; die einschlägigen Stellen sind bereits berührt worden, hier ist das Fazit zu ziehen. Die Streitfrage läuft doch darauf hinaus, ob wir der Mildtätigkeit eine lediglich subjektive, oder auch eine objektive Bedeutung beilegen. Im ersteren Fall ist der Empfänger gleichgültig; ob ich unnützes Bettelvolk durch meine Spenden vermehre und durch Gleichstellung von Bedürftigen und Unbedürftigen die Gerechtigkeit verletze — genug, wenn ich nur mir erworben habe, was mir dienlich ist, den Ruf der Mildtätigkeit vom weltlichen, das Seelenheil vom christlichen Standpunkte. Gegen den weltlichen Subjektivismus polemisiert Cicero: seine Forderung einer umsichtigen Mildtätigkeit hat ihren objektiven

Wert zur Grundlage. Gegen Cicero macht Lactanz wiederum den Standpunkt des christlichen Subjektivismus geltend; und es ist kein Zweifel, daß das neue Testament ihm darin völlig recht gibt. Um so bedeutsamer ist es, daß Ambrosius von diesem Standpunkt abgewichen ist und, von Cicero beeinflußt, den objektiven Wert der Mildtätigkeit in den Vordergrund gestellt hat. Und wenn man nun bedenkt, daß es gerade Ambrosius war, der durch Lehre und Beispiel das karitative System der katholischen Kirche, dessen großartiger Ausbau im Mittelalter bevorstand, wie kein andrer gefördert hat, so wird man den Vorschriften Ciceros über Benefizenz und Largition einen großen Respekt entgegenbringen.

Von mehr theoretischem Interesse ist die zweite Frage — die Stellungnahme den Affekten gegenüber, zumal dem Zorn. Hier hat der leicht erregbare, jähzornige Cicero wohl auf Grund eigner bittrer Erfahrung den objektiven Standpunkt der Peripatetiker verlassen und etwas inkonsequent den subjektiven stoischen zu dem seinen gemacht, der in der gänzlichen Verurteilung der Affekte bestand. Darin hätte ihm nun Lactanz getrost folgen können, wäre der 'Zorn Gottes' nicht da, der schriftmäßig nicht wegzuleugnen war; so aber konnte er sie prinzipiell nicht verdammen und mußte sich darauf beschränken, ihren sittlichen Wert von ihrem Inhalt abhängig zu machen. Und abermals ist die Abweichung des Ambrosius bedeutsam; eine kleine Einschränkung abgerechnet, die etwaige Schriftskrupeln beschwichtigen soll, redet er gleich Cicero der Affektlosigkeit als einem Teil seiner Temperanz das Wort.

Noch weittragender ist die dritte Differenz. Wir haben gesehn, wie entschieden Lactanz die Lehre Ciceros von der selbstgenügsamen Tugend als dem höchsten Gut verwarf: das höchste Gut ist dem Christen das ewige Leben, die Tugend ist zum bloßen Mittel gesunken, ein solches zu erwerben. Als solches hat sie freilich hohen Wert ... bis auf weiteres; aber wir ahnen ihren endgültigen Fall, wenn sich der Christ erst eines andren, gewisseren Mittels versichert haben wird — der Gnade. Da, in zwölfter Stunde war es, wo Ambrosius zur Umkehr rief. Zwar den Schluß Lactanzens konnte er nicht umstoßen; der Preis, um den er die Tugend und mit ihr die ganze Sittenlehre rettete, war der einer Inkonsequenz. Man stelle nur neben die oben heraus-
S. 128. gehobenen Worte Lactanzens folgenden Ausspruch des Ambrosius: „es ist sicher, daß das einzige und
II 28 höchste Gut die Tugend ist“. Und das ist überall die Voraussetzung: ‘die *vita aeterna* ist ganz äußerlich an die ... Bestimmung des höchsten Gutes als der mit der Tugend gegebenen Glückseligkeit angeschweißt’.

Damit ist aber gesagt, daß durch Ambrosius, der natürlichen Entwicklung der christlichen Heilslehre zum Trotz, die Ethik Ciceros die anerkannte christliche Ethik geworden ist. Denn wir müssen beherzigen, daß viele Jahrhunderte lang die Bücher des Ambrosius *de officiis ministrorum* in der abendländischen Kirche als das wesentlichste, wo nicht das einzige Lehrbuch der christlichen Moral in Geltung waren; diese eine Tatsache wird uns in den Stand setzen, den Einfluß Ciceros auf das Christentum in seiner ganzen gewaltigen Bedeutung zu würdigen.

Und doch haben wir das Höchste noch nicht erwähnt. Es mag wunderbar erscheinen, daß durch Ambrosius Cicero verchristlicht worden ist; noch wunderbarer ist, daß kurz vorher Cicero einen Heiden zum Christentume bekehrt hatte, und daß dieser sein Neophyt kein anderer war, als die spätere Säule des Christentums, die Zierde und der Stolz der abendländischen Kirche, Augustin. Die Tatsache, von der die Rede ist, steht völlig fest; der sie uns berichtet, ist der einzige, der um sie wissen konnte, Augustin selbst; und er berichtet sie uns in einer Schrift, in der er schon aus Furcht vor dem ewigen Strafgericht die Wahrheit zu sagen gezwungen war, in seinen 'Bekenntnissen'. Die Stelle ist bemerkenswert; sie hat dem Augustin den Ruhm eingebracht, — nach Petrarcas Zeugnis — unter vielen Dankbaren der Allerdankbarste zu heißen. „In meinem noch ungefestigten Alter", lesen wir da, „durchforschte ich die Denkmäler der Redekunst, in welcher ich mich zu vervollkommnen trachtete, gemäß dem nichtigen und verdammungswürdigen, aber doch vom Standpunkte der menschlichen Eitelkeit reizvollen Ziel, das ich mir gesetzt hatte. So kam ich denn, der hergebrachten Stufenleiter der Lehre folgend, an eine gewisse Schrift Ciceros — jenes Cicero, dessen Rede alle bewundern, auch diejenigen, die für seinen Geist kein Verständnis haben. Diese Schrift enthielt die Aufforderung, sich der Philosophie zuzuwenden, und trug den Titel 'Hortensius'. Ihr verdanke ich den völligen Umschlag meiner Neigungen; sie wies meinen Gebeten die Richtung zu dir, o Gott; sie gab meinem Dichten und Trachten ein neues Ziel. Schal und leer erschienen mir von

nun an alle eitlen Hoffnungen; eine unnennbare Sehnsucht nach der ewigen Weisheit ergriff mein Herz; ich erhob mich, um zu dir zurückzukehren. Nicht ein Werkzeug zur Schärfung der Zunge hatte ich an dem Buche gefunden; nicht durch die äußere Form, sondern durch den Gehalt seiner Rede hatte mich der Mann gefesselt. Wie glühend, o mein Gott, wie glühend war mein Durst, alles Irdische zu lassen und mich zu dir zu erheben!"

Das ist das Höchste. Wir erinnern uns der frommen Legende vom Dichter Statius, der durch die Lektüre Vergils zum Christentum bekehrt sein soll; Dante gedenkt ihrer in seinem 'Fegefeuer': Statius wird dort Vergils ansichtig und begrüßt ihn mit den warmen Dankesworten: *per te poeta fui, per te cristiano.* Vor der Kritik hat diese Legende freilich nicht bestehen können; dafür hatte aber Augustin das volle Recht, dereinst zu Cicero zu sagen: *per te philosophus fui, per te christianus* — wenn er ihm je im Jenseits hätte begegnen können.

Ob ihm wohl diese Begegnung so ganz unmöglich erschien? In einem seiner Briefe gedenkt er jener Stelle in der Epistel Petri, wo von Christi Höllenfahrt die Rede ist. „Es wäre vermessen", sagt er, „des näheren auszuführen, wen er da erlöst hat; wenn aber jemand beweisen könnte, daß er alle befreit hat — was wäre das für eine Freude für uns! Am meisten würde ich das für einige von ihnen wünschen, die ich ihrer Schriften wegen kenne und liebe, die wir ihrer Beredsamkeit und ihrer Weisheit wegen ehren ..." Braucht es noch weiterer Beweise, daß unter diesen letzteren Augustin vor allen, wenn nicht ausschließlich, den Redner und

Philosophen Cicero meint? Und gewiß war das der ehrlichste und edelste Rettungsweg aus dem Dilemma, unter dem Hieronymus seufzte, daß die Christen den Mann, dem sie so viel verdankten, für den Ihrigen erklärten — wenn nicht mittels eines bindenden Dogmas, so doch in der Form, in der Augustin es tat, in der Form einer frommen Hoffnung, eines liebreichen Wunsches.

... Wir mußten bei diesen Zeugnissen verweilen, die von Augustins Liebe zum römischen Philosophen reden; sie sind doppelt bedeutsam bei einem Mann, nach dessen schönem Worte „die Tugend dieses Lebens nur darin besteht, daß wir lieben, was des Liebens wert ist". Denn im übrigen freilich ist es *ep. 155, 13.* ein großer Riß, von dem wir zu melden haben: die Gegensätze, die bei einem Minucius Felix, einem Lactanz, einem Ambrosius wie im Stande der Unschuld friedlich zusammenlebten, — sie werden sich ihrer Gegensätzlichkeit bewußt und streben feindselig auseinander. Wo der Name Augustin gefallen ist, da hebt die Tragödie des Glaubens an.

8

Diese Tragödie habe ich anderswo darzustellen versucht, im Anschluß an ein modernes Kunstwerk, das sich ungesucht als Stütze darbot; dort mochte sie vielen als ein Allotrion erscheinen, während sie doch nur ein Ausschnitt aus der vorliegenden Untersuchung war. Es war mir ein Bedürfnis, die bewegenden Prinzipien erst in ihrer begrifflichen Reinheit festzuhalten, ehe ich daran ging, sie in ihren menschlich

getrübten historischen Vorkämpfern zu suchen. Dieses letztere hat nunmehr zu geschehen; auf die Begriffstragödie, deren Kenntnis zum vollen Verständnis des Folgenden wünschenswert ist, kann ich nicht näher eingehen.

Das vorige Kapitel brachte in großen Zügen die äußere Geschichte der Einwirkung unsres Helden auf die führenden Geister der Christenheit während der großen Eruptionsperiode, die der antiken Welt ein Ende machte. Damit ist indessen die oben aufgeworfene Frage, was Cicero dem Christentum hat sein können, noch nicht beantwortet — wir wünschen die inneren Gründe und mit ihnen die notwendigen Schranken dieses Einflusses zu erfahren.

Der Nachlaß Ciceros bestand aus Traktaten, Reden und Briefen. Letztere waren für die Christen ganz ohne Belang und gerieten bald in Vergessenheit. Die Reden wurden in den ersten Jahrhunderten gelesen, aber ausschließlich ihrer formellen Schönheiten wegen, 'zur Schärfung der Zunge', wie Augustin oben sagt. Materiellen Wert hatten nur die Traktate, dabei vorwiegend die philosophischen; in der Tat haben wir gesehen, daß alle Schriften Ciceros, welche auf die christliche Literatur irgendwie eingewirkt haben, zu dieser Gattung gehörten. Auf sie haben wir uns also zu beschränken.

Was konnte Ciceros Philosophie der christlichen Religion bieten? Diese Frage hängt mit der weiteren zusammen: wie war Ciceros Stellung zur Religion überhaupt? Da ist nun zunächst zu betonen, daß er, den Traditionen des scipionischen Kreises entsprechend, die ihm durch seinen Lehrer Scävola übermittelt

worden waren, eine dreifache Religion unterschied, eine poetische, eine bürgerliche und eine philosophische — wir würden etwa von einem mythologischen, einem rituellen und einem dogmatischen Teil der Religion überhaupt reden. Ihm waren es drei Religionen, und mit Recht: die Kreise ihrer Adepten waren eben verschieden. Die poetische Religion, also die Mythologie, für die Römer überhaupt ein exotisches Produkt, wurde kaum von jemand ernst genommen. Ihr Tempel war das Theater, ihre Priester die Dichter; übrigens stand es jedem frei, sich nötigenfalls mit Hilfe allegorischer und anderer Umdeutungen so viel davon zuzuführen, als es ihm dienlich dünkte. Die bürgerliche Religion, also die Gesamtheit der vom Staate anerkannten Kulte, war für alle Staatsbürger obligatorisch. Ein Gewissenszwang wurde dadurch nicht ausgeübt, da es ja jedem unbenommen war, sich bei den einzelnen Kulthandlungen was er gerade wollte und also auch gar nichts zu denken. Das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit, das die Beteiligung an den gleichen Zeremonien im Gefolge hatte, konnte auch dem Aufgeklärtesten recht sein; ihre eigentlichen Getreuen fand aber diese Religion in den Volksmassen, deren religiöses Bedürfnis sie befriedigte, indem sie ihnen die mystische Vereinigung mit der Gottheit während der Kulthandlung verschaffte. Die dritte endlich, die philosophische Religion, war überhaupt nur für die oberen Schichten da, die durch Bildung und Geist hoch über der Masse erhaben standen und ein persönliches Verhältnis zur Gottheit anstrebten. Im Gegensatz zur bürgerlichen Religion war sie nicht einheitlich: in Athen wurden vielerlei Systeme gelehrt — man könnte auch sagen: gepredigt —, zwischen

denen dem Lernenden die Wahl freistand. Somit war die philosophische Religion dazu berufen, die Religion der Persönlichkeit zu sein; denn das Recht der freien Wahl ist ebenso sehr das unveräußerliche Recht der Persönlichkeit, wie die Forderung der Einheitlichkeit die naturgemäße und instinktive Forderung der Masse ist.

Die philosophischen Schriften Ciceros haben natürlich die philosophische Religion zum Gegenstande; indem er sie schrieb, hat er sich jenes Rechtes der freien Wahl bedient, das ihm als einer Persönlichkeit zustand. Das haben andre auch getan; charakteristisch ist für ihn das Maß, in dem er es tat. Viele unter seinen Zeitgenossen haben sich damit begnügt, daß sie sich zu einem der bestehenden Systeme bekannten; nachdem sie ihrer Individualität diese eine Genugtuung gewährt, folgten sie widerspruchslos der erwählten Autorität; so war Cato Stoiker, so auch Lucrez Epikureer. Im Gegensatz zu ihnen verzichtet Cicero nirgends auf das Recht der Wahl; er folgt nicht Zenon, nicht Epikur, sondern seinem eigenen gesunden Menschenverstande als dem intellektuellen Exponenten seiner Persönlichkeit. Wer Cicero hierin unselbständig schilt, der wiederholt entweder verständnislos eine von außen zugeflogene Phrase, oder aber er verkennt den Unterschied zwischen der bloßen Selbständigkeit und der schöpferischen Kraft.

Wie ist nun diese Philosophie des gesunden Menschenverstandes, die wir bei Cicero dargestellt finden? Sie ist — um es in Kürze zusammenzufassen — teils positiv, teils negativ, teils skeptisch. Positiv ist sie auf jenem Gebiete, wo jeder Zweifel für den Fortbestand der menschlichen

Gesellschaft verderblich sein mußte — auf dem Gebiete der Moral, deren Forderungen er im Anschluß an die Stoiker aus der menschlichen Natur herleitet. Negativ ist sie dem Übernatürlichen gegenüber, dessen Existenz er im Anschluß an die Epikureer unannehmbar und überflüssig fand. Skeptisch endlich verhält sie sich zur Metaphysik; zwar am Dasein Gottes und an der Unsterblichkeit der Seele hält er fest, im übrigen aber begnügt er sich damit, daß er im Anschluß an die neuere Akademie die sich widerstreitenden Meinungen der Reihe nach darlegt. So erhalten wir zwischen dem zweifellos wahren und dem zweifellos falschen ein weites neutrales Gebiet; mit Rücksicht darauf hat Cicero einst das denkwürdige Wort gesprochen: *ista sunt ut disputantur*, das sich nicht wohl übersetzen, aber etwa folgendermaßen umschreiben läßt: „Diese Dinge erscheinen so oder anders, je nach der Individualität dessen, der sie betrachtet." So sehn wir denn, daß Cicero jenes Recht der Wahl, dessen er sich selbst im vollen Umfange bedient hatte, in demselben Maße auch seinen Nachfolgern gewährt; seine Philosophie ist nicht nur individuell, sondern auch individualistisch.

Die Abhängigkeit nun des Christentums von Cicero läßt sich, erstens, in der Form nachweisen — insofern seine besten Vertreter und Führer sich nach Kräften in Ciceros Sprache zu reden beflissen; zweitens, im Inhalt, insofern der positive Teil der Philosophie Ciceros, wie wir gesehn haben, in die Lehre der christlichen Kirche übergegangen ist: was aber den Geist anbelangt, so lassen sich keine ausgeprägteren Gegensätze denken, als Cicero und das Christentum. Eine dreifache oder zwiefache Religion

konnte das Christentum selbstverständlich nicht dulden. Das war es ja mit am meisten, was Lactanz gegen das Heidentum einnahm. „Der Götterdienst", sagt er, „ist der Weisheit bar, er kennt keine Lehren, die zur Besserung der Sitten beitragen und für das Leben eine Leitschnur abgeben könnten; . . . daher ist er nicht für den wahren Glauben zu halten. Ebensowenig kann die Philosophie für die wahre Weisheit
DI V 3. gelten, da sie die Religion nicht mit umfaßt." Nun, im Christentum hatte man beides, einen Gottesdienst und eine Lehre, untrennbar verbunden und dazu noch eine Heilsgeschichte, die sich für die unmittelbarste Wahrheit ausgab; der christliche Glaube war einheitlich und in seinen drei Bestandteilen gleich bindend für die Persönlichkeit sowohl wie für die Masse. Eben damit nahm er der Persönlichkeit das Recht der Wahl: wir wissen ja, welche gehässige Bedeutung selbst das Wort 'Wahl' — auf griechisch 'haeresis' — bei den Christen annahm.

Es ist somit nur der positive Teil der Philosophie Ciceros, der im Christentum als zeugendes Element Aufnahme finden konnte — der negative und skeptische wurde, wir wir gesehn haben, nur gegen das Heidentum als Sturmwidder verwendet und dann gründlich vergessen: Augustin streift ihn in seiner Jugendschrift 'gegen die Akademiker' gänzlich ab. Der positive Teil aber ist jene 'stoisch-ciceronianische Moral', wie man sie in neuerer Zeit passend genannt hat; sehen wir zu, ob ihre Prinzipien mit den christlichen in Einklang gebracht werden konnten.

1. Die Tugenden des Menschen sind die Entfaltungen von Naturtrieben, und zwar ihre natürlichen

und notwendigen Entfaltungen, soweit nicht der Einfluß der Umgebung störend eingreift; die Erziehung des Menschen zur Tugend hat nur den Zweck, diesen störenden Einfluß zu paralysieren. Somit ist die Natur gut und unverdorben. Ist nun die Natur, wozu der stoische Pantheismus neigt, eben die Gottheit, so läßt sich die in Rede stehende optimistische Auffassung in folgendem ciceronianischen Satze darstellen: *homo praeclara quadam condicione generatus est a supremo deo.* Mit leiser theistischer Umbiegung, wie sie das *legg. I 22* Christentum einmal verlangte, kämen wir damit auf den Satz der ausschließlichen Schöpfungsgnade. Dieser müßte demnach die Grundlage des christlichen Ciceronianismus bilden.

2. Die erste und vorzüglichste Erscheinungsform der Natur im Menschen, die ihn von allen übrigen Lebewesen scheidet, ist seine Vernunft, die alle seine Naturtriebe maßgebend und zwecksetzend leitet; der Primat des Intellekts ist somit für die Auffassung, von der wir reden, charakteristisch. Als solcher müßte er somit auch ins Christentum übergehn, wobei er natürlich als erster Erweis jener Schöpfungsgnade zu erscheinen hätte.

3. Der Segen der Vernunft wäre indes vollkommen illusorisch, wenn der Mensch nicht die Möglichkeit hätte, ihren Weisungen zu folgen. Die volle Willensfreiheit ist daher die notwendige Voraussetzung der ciceronianischen und also auch der christlich ciceronianischen Moral.

4. Unter dieser Voraussetzung erscheint aber die Tugend des Menschen als sein volles Eigentum; wir kennen den stolzen Satz: „Seine Tugend hat noch *S. 60.* niemand den Göttern gut geschrieben.“

5. Der Tugendbegriff ist ein subjektiv-objektiver: ruhend als Gesinnung, hat sich die Tugend wirkend
S. 58. als Tat zu äußern. *Virtus actuosa est* — diese peripatetische Auffassung hat der Ciceronianismus in seine sonst stoische Moral aufgenommen und auf ihr seine Pflichtenlehre aufgebaut, die daher in ihrer objektiven Wertung als Verdienstlehre erscheint.

6. Als höchste Entfaltung der Natur trägt die Tugend ihren Lohn in sich: 'die Tugend allein ge-
S. 105. nügt zum glückseligen Leben'. Ein ewiges Fortleben im Jenseits ist dadurch nicht ausgeschlossen; aber das Hauptgewicht ruht auf der Immanenz der Seligkeit in der Tugend.

Vom ersten Auftreten der Lehre Christi im Abendlande an beginnen diese Grundsätze in die christliche Moral einzudringen; sie sind es, die jenes 'stoisch-dialektische' Christentum geschaffen haben, gegen das Tertullian seine zornigen Vorwürfe
S. 109. richtet. Mag drum auch eine starke Strömung innerhalb der Kirche von ihnen unberührt geblieben sein; soweit es überhaupt philosophisch ist, erscheint das Christentum im Abendlande stoisch, ebenso wie es im Morgenlande neuplatonisch ist. Der Unterschied ist hochbedeutsam; in der Tat, wenn denn der gesamte Ciceronianismus aus griechischen Quellen abgeleitet ist, wie kommt es, daß sich eben diese Ableitung als zeugungskräftig erwiesen hat, nicht aber die ursprünglichen Quellen? Werden die Kritiker nicht wenigstens an diesem einen Beispiel lernen, die Bedeutung der Persönlichkeit und der persönlichen Gestaltung eines noch so entliehenen Stoffes zu würdigen?

Je weiter, um so voller vollzieht sich die Osmose. Wir haben von Minucius zu Lactanz, von Lactanz zu Ambrosius das ciceronianische Christentum im steten Wachstum gesehn; bald durch inneres Durchdringen, bald durch äußeres Anschweißen verbanden sich die Grundsätze des Ciceronianismus mit der Lehre Christi. Bei Ambrosius können wir sie alle sechs nachweisen — selbst meine obige kurze Skizze kann das zeigen.

Aber dicht hinter Ambrosius setzt die Krisis ein; ihr Fortgang ist in drei Momenten enthalten. Einerseits besinnt sich das Christentum auf sich selbst und stößt den Ciceronianismus, als mit seinem Wesen unvereinbar, in seinen Hauptprinzipien ab. Andrerseits ergreift der Ciceronianismus die Führung und sucht die christliche Lehre gewaltsam in den Rahmen seiner Grundsätze zu pressen. Zum dritten endlich werden unter prinzipieller Anerkennung der ersten und Verwerfung der zweiten Richtung ihre Grundsätze in praxi miteinander ausgesöhnt, was freilich nur um den Preis einiger rettenden Inkonsequenzen geschehn kann. — Die erste Richtung ist an den Namen Augustin, die zweite an den Namen Pelagius geknüpft; ihre Versöhnung ist das in seinem Wesen semipelagianische katholische Christentum der abendländischen Kirche.

1. Was zunächst den Satz von der ausschließlichen Schöpfungsgnade und der Unverderbtheit der Natur anbelangt, so haben ihn die Pelagianer in aller Schärfe aufrecht erhalten. „Die Gnade ist eben die Natur, in der wir also geschaffen sind, daß wir eine vernünftige Seele haben, die uns die Erkenntnis ermöglicht.“ *gr. et l. a. 25*
„Wenn die Natur von Gott ist, kann ihr kein ursprüngliches Übel anhaften.“ Die Güte der Natur *Jul. II 56.*

Gen. I 31. bei der Schöpfung wird durch des Schöpfers eigenes *I Tim. IV 4.* Urteil, ihre fortbestehende Güte in der Gegenwart *p. imp. VI 16.* durch das Zeugnis des Apostels erwiesen. — Nach Augustin dagegen war wohl die Natur vor dem Sündenfall als Gottes unmittelbare Schöpfung vortrefflich, aber nicht weiter: „Durch den Willen des ersten Sünders ist die Natur verdorben worden" (*de-* *Jul III 33.* *pravata primi transgressoris voluntate natura*). Eben daher kann die Tugend keine Entfaltung der Natur sein: „wenn die Gerechtigkeit der Natur und dem *Jul. IV 17; gr. et l. a. 25.* Wissen entstammt, so ist Christus umsonst gestorben" — so variiert er das Apostelwort Galat. II 21.

2. Am Primat des Intellekts, der, aus der innersten Natur der antiken Seele stammend, von Plato überall vorausgesetzt, von Aristoteles bewußt formuliert und von Cicero als selbstverständlich aufgenommen worden ist, hat der Pelagianismus energisch festgehalten; hatte Cicero die Tugend definiert als die „der Natur und Vernunft angepaßte Seelenanlage" (*animi habitus naturae modo atque* *Inv. II.* *rationi consentaneus*), so war auch den Pelagianern „der Ursprung aller Tugenden in der vernünftigen *Jul. IV 19.* Seele enthalten". Die moderne Auffassung hatte schon das Glorialied der Engel verkündet, wie es, ohne den störenden Schreibfehler, von der katholischen Kirche allein richtig verstanden worden ist: war schon dort der Friede auf Erden nur denen, die eines guten Willens sind, verheißen worden, so ist Augustin durch seine begeisterte Apologie des Willens und seines Primates der 'erste moderne Mensch' geworden.

3. Die rettende Illusion der Willensfreiheit hatte Cicero vornehmlich in den Schriften 'von der Weis-

sagung' und 'vom Verhängnis' gegen den Fatalismus sowohl wie den Determinismus zu verteidigen gesucht; sie wurde bald von der siegreich einher- *S. 67.* stürmenden Astrologie niedergetreten. Das Christentum verhielt sich zur Astrologie teils abwartend, teils ablehnend; so war es denn für die Pelagianer naheliegend, die Willensfreiheit in ihrem ganzen Umfange aufrecht zu erhalten. „Wir behaupten, daß die Willensfreiheit (*liberum arbitrium*) allen von Natur aus eigen ist und auch durch Adams Sündenfall nicht hat vernichtet werden können"; aus eigenem *ep. P. I 29.* Willen tut der Mensch das Gute oder das Böse; allerdings wird er in den guten Werken durch die göttliche Gnade immer unterstützt, zu den bösen durch des Teufels Einflüsterungen verleitet. Man erkennt *I 76.* leicht, wie hier die freie Selbstbestimmung allein den Wagen lenkt, Helfer und Versucher nur nebenher am Strange mitziehn. — Anders Augustin. Zwar vom astrologischen Verhängnis will auch er nichts wissen; immerhin scheint es ihm erträglicher, als die „verabscheuungswürdige Erörterung" (*disputatio detestabilis*) Ciceros, in der die Willensfreiheit auf Kosten *CD V 9* der göttlichen Präscienz gerettet wird. Nein; vor dem Sündenfall war der menschliche Wille allerdings so weit frei, daß er Gutes und Böses gleichermaßen wollen konnte, und nur zur Ausführung des ersten der göttlichen Gnade als einer kooperativen bedurfte; seit dem Sündenfalle aber „ist der freie Wille in den teufelbeherrschten Menschen wohl zum Sündigen mächtig genug, zum guten und frommen Leben dagegen machtlos, wenn er nicht selber vorher durch die göttliche Gnade — als eine präventive — eigentlich befreit worden ist". Es hat viel Mühe gekostet, *ep. P. II 9.*

diesen freien Willen, der aber doch nur das Böse frei wollen kann und zum Wollen des Guten erst befreit werden muß, den Menschen plausibel zu machen; das Zauberwort der Gnade hat es doch vermocht. Sie ist es, die den Auserlesenen den Willen zum Guten eingibt und seine Ausführung erleichtert; allen Vorbehalten zum Trotz müssen wir doch sagen: Augustin hat die Willensfreiheit des Menschen durch die frei waltende Gnade Gottes ersetzt. In diesen Vorbehalten ist aber das eigentlich tragische Moment dieser ganzen Glaubenstragödie enthalten.

4. Ebenso unzweideutig haben die Pelagianer
dem Menschen das volle Eigentumsrecht an seiner
DG III 156 Tugend zugesprochen; mit Recht sagt Harnack: „Den
Satz des Cicero *virtutem nemo unquam acceptam*
S. 69 *deo rettulit* kann man als Motto über den Pela-
gianismus setzen.“ In der Tat ist es nur eine geringe
Modifikation dieser Worte, wenn die Pelagianer zum
Schöpfer reden: „du hast uns zu Menschen gemacht,
ep. 177. aber zu Gerechten haben wir uns selber gemacht“;
denn auch „die Gnade Gottes wird uns nach Maß-
Jul. III 2. gabe unserer Verdienste gegeben“. — Eben hierzu
tritt Augustin in den schärfsten Gegensatz: „Wir be-
haupten aber“, sagt er, „daß sie umsonst (*gratis*)
gegeben wird und daß sie eben deswegen Gnade
(*gratia*) heißt, und daß eben ihr alle Verdienste der
Jul. III 48. Heiligen entstammen.“ So „krönt denn Gott lediglich
g. et l.a. 15. sein Geschenk, wenn er unsre Verdienste krönt“.

5. Den subjektiv-objektiven Doppelgehalt der
Tugend — als Gesinnung und als Tat — haben wir
bereits bei Ambrosius sich zugunsten des subjektiven
Moments etwas verschieben sehn; doch ließ sich das
S. 134 f. *affectus tuus nomen imponit operi tuo* mit dem Cicero-

nianismus durchaus in Einklang bringen. Ob die Pelagianer dem subjektiven Moment gerecht geworden sind, können wir nicht sagen; da wir ihre Lehre fast nur aus der Polemik ihrer Gegner und besonders Augustins kennen, ist es kein Wunder, daß uns das objektive Moment einseitig betont erscheint. Wir wagen trotzdem die Behauptung, daß die pelagianische Rechtfertigung durch das Verdienst beides, Gesinnung wie Tat, mit umfaßt hatte; davon ausgehend durften sie sagen, auch bei den Heiden habe es heilige gegeben. — Dann wäre also abermals „Christus umsonst gestorben". Um diesem Schluß zu entgehn, setzt Augustin das entscheidende Moment in den Endzweck (*finis*), oder, wie wir richtiger sagen würden, in die Bezogenheit des Verdienstes: es ist allein die Gottbezogenheit, also der Glaube, durch den wir gerechtfertigt werden. Diese Bezogenheit hat den Heiden gefehlt: darum sind ihre Verdienste strenggenommen nichts als Laster gewesen. Durch *cD XIX 25.* die Einführung dieses übersubjektiven Moments hat Augustin allerdings jeden Ciceronianismus, aber auch jede Moral abgestreift; es war ein echt augustinischer Geistesblitz, bei dessen Schein Religion und Moral, die uranfänglich getrennten, seit kurzem verbundenen, sich in ihrer ganzen Unversöhnlichkeit erkannten. Von nun an hieß es: Religion oder Moral? Dort hatte Augustin sein Banner aufgepflanzt; hier stand Pelagius.

6. Die Selbstgenügsamkeit der Tugend zur Glückseligkeit war dem Cicero ein Kardinalsatz, neben dem der Satz vom ewigen Leben an Glanz verlor: diesen konnte man annehmen, was auch das bessere war, oder auch fallen lassen. Daran änderte das Christentum nur so viel, als es die Glückseligkeit

eben ins ewige Leben verlegte; man blieb Ciceronianer, solange man an der Selbstgenügsamkeit der Tugend zum Heile festhielt. Und nun spitzen sich die Gegensätze ähnlich zu, wie wir das oben gesehen haben: bei Pelagius vermag die Tugend alles, bei Augustin vermag sie nichts ohne die Gnade, nicht einmal sich selbst.

So standen die Sachen im sogenannten 'pelagianischen Streit' — man darf wohl sagen, dem einzigen großen Streit in der frühchristlichen Kirche, der auch des Kulturhistorikers Teilnahme in hervorragendem Maße verdient. Nach dem Gesagten werden wir das Recht haben zu behaupten: es waren Cicero und Augustin, die sich in diesem Streite gegenüberstanden. Darf nun aber behauptet werden: es war Augustins Sieg über Cicero, der dem Streit ein Ende machte? Ja ... und doch nein, zwiefach nein. Erstens war Augustin eben als Gegner des Cicero zugleich Ciceronianer gewesen: die Antithese wird durch die These erzeugt, der Widerlegende ist vom Widerlegten abhängig, weil er, um ihn zu widerlegen, seine Fragestellung annehmen muß; der Anprall des Ciceronianismus gegen das Evangelium hat den Augustinismus geschaffen. Aber auch abgesehen davon geht er von Cicero nicht weiter ab als er muß: seine Tugendlehre und vieles andere hat er reichlich aufgenommen und der Kirche zugeführt. Zweitens aber ist der Sieg Augustins nur in der Theorie ein vollständiger gewesen; in praxi hat die Kirche die Moral nicht abgestreift, sondern sich in vollem Maße angeeignet, und wo die Moral hereinspielt, spielt auch Cicero herein. Aber freilich, nicht mehr in eigener Person: die unmittelbaren Pelagianer sind die letzten, die von Cicero

direkt in starker Weise beeinflußt worden sind; von nun an wirkt er in dem, was ihm Lactanz, Ambrosius und nicht zum wenigsten Augustin selber entnommen haben. Diese indirekte Wirksamkeit fällt nicht mehr in den Rahmen unserer Darstellung; die weiteren Akte der Tragödie des Glaubens können hier nicht geschildert werden. Nur eins ist noch kurz nachzutragen, ehe wir von dieser großen Zeit Abschied nehmen.

Cicero der Christ — das ist der Eindruck, den die soeben geschilderte Epoche auf uns macht, die Epoche, die auf seinen fünften Gedenktag folgte; aber nicht alle Zeitgenossen Augustins waren mit dieser Auffassung einverstanden. Der Einfluß Ciceros auf das Christentum hatte die Entstehung einer christlichen Literatur in lateinischer Sprache zur Folge gehabt, die ja gewiß nicht klassisch, aber doch höchst ehrenwert war. Diese Erscheinung hat wiederum eine andere veranlaßt — die Wiedergeburt der heidnischen Literatur, die nach Marc Aurel so gut wie verstummt war; Symmachus und Macrobius waren die Hauptvertreter der wiedergeborenen Prosa, Claudian der Hauptvertreter der wiedergeborenen Poesie. Konnten sie es dulden, daß die Christen, ihre Feinde, sich für die alleinberechtigten Erben ihrer großen Ahnen ausgaben, für die Erben der beiden Könige der Poesie und der Prosa, Vergils und Ciceros?

So wenig glaubhaft das wäre, so dürfen wir doch von ihnen auch keine Polemik erwarten. Das ist eben das Kennzeichen dieser kurzen Nachblüte der heidnischen Literatur, daß sie ihre Gegner durchaus ignoriert und ihren Angriffen ein stolzes Schweigen entgegensetzt; ihres Unterganges gewiß, wollte sie

nach Römerbrauch untergehen. Von Polemik konnte also keine Rede sein; wenn aber Macrobius von seinen beiden Hauptwerken das eine Vergil, das andere Cicero widmet, wenn er in dem ersteren Vergil als das Haupt der heidnischen Religionswissenschaft, den unfehlbaren Deuter des pontifikalen und auguralen Rechtes feiert, während er in dem anderen einen Abschnitt aus Ciceros Büchern *de* s. 100. *republica* (den berühmten Traum Scipios) kommentiert und bei dieser Gelegenheit die ganze neuplatonische Mystik, die letzte Waffe des Heidentums, in seinen Autor hineindeutet — so verstehn wir leicht, was das zu sagen hat. Aber freilich konnte diese zweifellos würdige Demonstration den Heiden lediglich eine moralische Genugtuung bieten.

9

Das war in großen Zügen die Geschichte der Einwirkung unsres Helden auf die führenden Geister der Christenheit während der großen Eruptionsperiode, welche der antiken Welt ein Ende machte; sie auch noch durch die sedimentären Schichten des Mittelalters zu verfolgen können wir uns ersparen. Nicht als ob wir von dieser einst so geschmähten Zeit gering dächten: es ist eine Zeit strengen Ringens und ehrlichen Arbeitens gewesen. Aber speziell für Cicero wirft sie nichts ab: man las ihn hin und wieder, man sprach von ihm mit großer Achtung, auch wenn man nicht recht wußte, ob er ein Dichter oder ein Prosaiker gewesen ist, und ob er mit Tullius zusammenfalle oder von ihm

verschieden sei. Aber einen eigenen Gesichtspunkt hat ihm das Mittelalter nicht abgewonnen: die Intelligenz war damals vorwiegend geistlich, die Betrachtungsweise der Kirchenväter war auch die ihre — bis auf jene wenigen, in denen die Weltanschauung der Renaissance vorausgeahnt erscheint, und auf die wir ebendeshalb hier nicht einzugehn brauchen.

Dafür ist eben das Mittelalter für Cicero die Zeit der fortschreitenden Verluste. Wenn wir das Zeitalter betrachten, in dessen Mittelpunkt Cassiodor steht, gewinnen wir den Eindruck, als sähe die antike Gesellschaft das Schiff ihrer Kultur dem Untergange geweiht und suchte von ihren geistigen Schätzen zu retten, was zu retten ist, in möglichst kleine, tragbare Bündel verpackt. Auf Ciceros Werke mochte sie, trotz ihres Umfangs, nicht verzichten; sie kamen ganz mit auf die große Reise, deren Ziel die Renaissance war, langten aber bei weitem nicht ganz am Bestimmungsorte an. Sehr vieles ging rettungslos verloren — die großen Briefsammlungen, bis auf eine, viele Reden, auch einige philosophische Schriften —, manches andre wurde zum Glück nur verletzt. Was im lebendigen Besitz der Intelligenz blieb, gehörte zum geringeren Teile der rednerischen Gattung an, zu etwas größerem der philosophischen, vor allem aber der rhetorischen. Es berührt uns wunderbar: von Ciceros rhetorischen Schriften ist tatsächlich keine einzige verloren; die Zeit, die für *Hortensius* und *de gloria*, für die Corneliusreden und für die Caesarbriefe kein Interesse hatte — sie hat uns den Rednerkatechismus und die Topik aufs liebevollste aufbewahrt; ja mehr als das, sie hat unter ciceronianischer Flagge eine etwas ältere anonyme Schrift herübergerettet,

indem sie diese, mit den Büchern 'von der Erfindung' zu einem Ganzen, der ciceronianischen 'Rhetorik' verbunden, der Jugend zu angelegentlichstem Studium empfahl. Das macht, weil diese Schrift in unmittelbarem Zusammenhang stand mit den sieben 'freien Künsten', deren eine eben die Rhetorik war, und daher selbst von der Partei der Banausen auf den Schild gehoben wurde, denen sonst die 'Autores' als viel zu sublim und durchaus überflüssig galten. Ebendarum kam das soeben genannte Buch 'von der Erfindung' in allererster Linie in Betracht, weit mehr als die vollendeteren 'vom Redner' nebst Anhang; wer es jetzt in die Hand nimmt, sollte es mit dem Bewußtsein tun, daß er es mit einer Leuchte des gesamten gebildeten Mittelalters zu tun hat — er wird es dann mit ganz anderem Interesse lesen.

In der Tat, man sehe sich nur den Anfang an, jenen schönen Traum von der Macht der Beredsamkeit: „Es war einmal die Zeit, wo die Menschen nach Art der Tiere vereinzelt durch die Wildnis schweiften und mit dem, was sie als Jäger erbeuteten, ihr Dasein fristeten, wobei ihnen nicht die Vernunftbegabung ihres Geistes, sondern zumeist nur die körperlichen Kräfte als Werkzeuge dienten. Noch hatte keine Religion, keine Pflichtenlehre ihre Beziehungen zur Gottheit und zueinander geregelt; niemand wußte was von gesetzlicher Ehe, von fester Vaterschaft, niemandem war die Nützlichkeit gleichmäßigen Rechts zum Bewußtsein gebracht; es war infolge der allgemeinen Verirrung und Unwissenheit die blinde und täppische Leidenschaft die Herrin der Geister, und die Kräfte des Körpers ihre verderblichen Trabanten, deren sie sich zu ihrer Befriedigung

bediente. Da muß ein großer und weiser Mann eingesehn haben, welch einen dankbaren und im besten Sinne gefügigen Stoff der Geist des Menschen darböte, wenn man ihm nur seine Anlage herauslocken und durch Lehre veredeln könnte; er hat die Menschen, die bis dahin in der Wildnis zerstreut, in Waldhöhlen zurückgezogen lebten, auf die eine oder die andere Weise an einen Ort versammelt und zueinander gesellt, er hat sie in allmählichem Stufengang zu allem, was nützlich und gut war, angeleitet, wobei sie sich erst wegen der Ungewohnheit unwillig gebärdeten, sodann aber der Macht seiner Vernunft und Rede williger Folge leisteten, bis er sie aus wilden und rohen zu milden und gesitteten Menschen umgeschaffen hatte.“ Dieses Bild, das in echt antiker Weise eine lange Entwickelung in den kurzen Zeitraum eines Menschenlebens zusammenzieht und ihr Ergebnis einem einzigen 'Finder' zuschreibt, war zu sehr im Einklang mit den Erfahrungen jener Zeit, um sich nicht tief dem Gemüt des Menschen einzugraben. *Nondum divinae religionis, non humani offici ratio colebatur* — nun ja, wie bei den germanischen und slavischen Barbaren, bis ein heiliger Columban, ein heiliger Bonifatius, ein heiliger Adalbert hinkamen. Das waren solche 'große und weise Männer', die durch die Kraft der Vernunft und der Rede den tierischen Zuständen ein Ende gemacht hatten.

Durch die Kraft der Vernunft und der Rede, gewiß: aber noch durch ein drittes — durch den heiligen Geist, als dessen demütige Werkzeuge sie sich fühlten und bekannten. Das war das Neue, das die christliche Auffassung gebracht hatte: es ist

nicht der Prediger, der redet, es ist der Geist Gottes, der durch seinen Mund spricht. Und dieses Neue gab auch dem Einflusse Ciceros seine Richtung und seine Schranken: es nahm ihm seinen individualistischen Stachel —, in ihrer Mittlerrolle zwischen Gott und der Masse konnte sich die Persönlichkeit, dieses unwürdige Gefäß der göttlichen Gnade, nur klein und unwesentlich fühlen. Aber freilich — indem es die Persönlichkeit demütigte, hob das Christentum die Masse auf eine ihr bis dahin unerreichbare Höhe, und von diesem Standpunkt aus hatte es das volle Recht, damals und immerdar, seinen Anfeindern zu sagen: „Vor mir kannte die Masse nur den rituellen Teil der Religion; ich habe ihr dasjenige geschenkt, was bis dahin Eigentum der Persönlichkeiten gewesen war, eine Lehre, und zwar eine solche, die ich für unumstößlich wahr erkläre, deren Erhabenheit aber alle anerkennen müssen. Ich habe den Geist meiner Getreuen aus den Volksmassen gehoben, indem ich sie anleitete nach dem Sinn und Ziel ihres Daseins zu fragen, und indem ich auf diese ihre Fragen klare und unzweideutige Antworten gab; diese Antworten gebiete ich für unverbrüchlich wahr zu halten, da sie nur unter dieser Bedingung die Masse fördern können, die eben kein neutrales Gebiet zwischen wahr und falsch anerkennt; ihre Tiefe aber müssen alle zugeben. Ich habe ihnen, meinen Getreuen, die Überzeugung gebracht, daß ihr Leben, so ärmlich und verachtet es auch auf Erden erscheinen mag, in den Augen des Höchsten seinen vollen und ungeschmälerten Wert behält, daß jede ihrer Guttaten ihnen angerechnet, für jede ihrer Tränen der Schuldige zur Rechenschaft gezogen

werden wird; und dadurch erst wurde es ihnen möglich, ihr irdisches Dasein nicht in tierischer Dumpfheit hinzubrüten, sondern es bewußt und hochgemut, trotz all seiner Schwere, zu ertragen. Solches habe ich für die Massen getan; du aber, Persönlichkeit, fasse dich in Demut, dulde und schweige."

War damit etwa im Verhältnis zur Gabe zu viel verlangt? Vielleicht, vielleicht auch nicht. Aber eins ist sicher: sowie irgendwo eine Persönlichkeit ersteht, verlangt sie ihr altes, ewiges Erbe, das Recht der Wahl, zurück. Auch während der unbeschränktesten Herrschaft der Kirche ließen sich die Proteste der Persönlichkeit hören — bald hier, bald dort. Sie hatten keinen Erfolg. Die Persönlichkeit, die sich von der Masse loszulösen gewußt hatte, wurde bald von ihr wieder verschlungen. Selten versuchte sie es, die nächsten Teile der Masse mit sich hinzureißen, noch seltener gelang es ihr — dann kam es eben zum Kampf der kleineren Masse mit der größeren und zur Vernichtung jener. Das ist der Sinn der religiösen Gärungen und Kriege des Mittelalters; sie bewiesen, daß in dieser Richtung für die Persönlichkeit kein Heil zu erwarten war.

Es war eine Torheit, allein der Masse zu trotzen; es war ein Verbrechen, Masse gegen Masse aufzuwiegeln; da blieb nur eins nach — nicht im Kampfe gegen die Masse, sondern außerhalb ihrer sein Recht zu suchen. Diesen Weg mußte, wenn auch nicht ein klares Bewußtsein, so doch der Instinkt der Sittlichkeit und der Selbsterhaltung der Persönlichkeit weisen; mit seiner Entdeckung begann die Renaissance.

Auf die Frage des Phaedrus, ob er an die Sage vom Raube der Orithyia durch Boreas glaube, antwortet Sokrates, daß er sich wohl getraue, eine rationalistische Erklärung dieses Wunders herauszugrübeln, daß er es aber vorziehe, in dieser Hinsicht dem Volksglauben zu folgen (πείθεσθαι τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν), im übrigen aber seine Forschung von den Mythen abzulenken und auf seine eigene Person *Phaedr. IV.* zu richten. Diese Worte des griechischen Philosophen erscheinen recht eigentlich als der Wahlspruch der Renaissance. Ihre Führer beteuerten aufs eindringlichste und feierlichste ihre Ergebenheit der Kirche, ihren Dogmen und Instituten gegenüber, und diese Ergebenheit war zu instinktiv, um nicht aufrichtig zu sein; gleichzeitig suchten sie aber andere Gebiete, auf denen sich ihre Persönlichkeit frei entwickeln konnte, ohne mit den Interessen der Kirche in Konflikt zu geraten — zunächst in der inneren, sodann aber auch in der äußeren Welt. Der Individualismus war die treibende Kraft der Renaissance — seit Burckhardt gilt dieser Satz als erwiesen.

Eben deshalb ist die Weltflucht, oder vielmehr die Flucht vor der Masse ihr ausgeprägtes, charakteristisches Merkmal. Wir finden sie schon bei Petrarca als eine Sehnsucht nach einem einsamen, der Wissenschaft und Poesie gewidmeten Leben; sie wächst aber mit der Zeit und artet bei Machiavelli bereits in einen wahren Welthaß aus. Die Antipathie, die sie zur Masse hegten, wird von den Humanisten auch auf ihre ganze Organisation übertragen, auf jene horizontalen und vertikalen Schranken, in die sich die Masse so prächtig einzuleben versteht; die Renaissance steht dem Standesbewußtsein und dem

Nationalbewußtsein gleich feindlich gegenüber. Insoweit ist sie bis zu einem gewissen Grade demokratisch und kosmopolitisch; aber dieser ihr Demokratismus und Kosmopolitismus ist rein negativer Art und eben dadurch von dem positiven Demokratismus und Kosmopolitismus der Kirche weit verschieden. Die Antipathie zur Masse wird ferner auch auf die Familie übertragen, welche die Persönlichkeit beengt und mit ihrer Schwere zur Masse niederzieht, auf das weltverflachende Gesetz und Recht, welche der Persönlichkeit in ihrem Freiheitsdrange gern Halt gebieten möchten — glücklicherweise aber nicht können.

Das ist alles sehr konsequent; es fragt sich nur, was in die ungeheure Lücke treten soll, um der also befreiten Persönlichkeit das Leben erträglich zu machen.

Dazu war nötig, daß die Persönlichkeit, die sich von der umgebenden Masse losgelöst hatte, sich als Glied einer anderen, liebenswerteren Gemeinde fühlte, der Fahne eines anderen, verehrungswürdigeren Führers folgte. Die Bedeutung Petrarcas beruht eben darin, daß er der anerkannte Führer der Humanisten war, daß durch sein gewaltiges Wort eine Gemeinde von Gesinnungsgenossen geschaffen wurde, — die erste rein weltliche Intelligenz des neuen Europas, die erst in drei Jahrhunderten selber zu einer Masse werden sollte. Diese Gemeinde wurde, wie gesagt, durch Petrarca geschaffen, er war ihr anerkannter Führer; wer ist aber sein Führer gewesen? Hören wir ihn selber: „Du bist jene lebendige Quelle“ — so schreibt er ihm in seinem und seiner Gesinnungsgenossen Namen — „... jene Quelle, mit deren Flut wir unsere Wiesen wässern; du bist jener Führer, dessen Weisungen

wir folgen, dessen Beifall unsere Freude, dessen Namen unser Schmuck ist.“ Der Adressat dieses Briefes ist M. Tullius Cicero.

Bei der Behandlung von Ciceros Verhältnis zu Petrarca und der Renaissance überhaupt haben wir uns vor einem Irrtum zu hüten, dem der flüchtige Beobachter nur zu leicht verfallen kann. Der Irrtum besteht darin, daß die Persönlichkeit Ciceros in dem Gesamtbegriff 'klassisches Altertum' aufgelöst wird. So hören wir ja wohl, die mittelalterlichen Mönche hätten mit allmählich erkaltendem Eifer die Schriften der alten Autoren, darunter auch Ciceros, gelesen und abgeschrieben, Petrarca aber mit den Seinen hätte sie, darunter auch Cicero, wieder zu Ehren gebracht. Dem gegenüber ist mit allem Nachdruck zu betonen, daß der Einfluß Ciceros auf Petrarca ein eminent persönlicher war, daß er auf ihn nicht als einer von den antiken Autoren überhaupt, sondern gerade als Cicero wirkte. Damit schlagen wir seine innere, absolute Bedeutung durchaus nicht zu hoch an — es wäre unsinnig, Cicero über die großen Griechen, Plato und Aristoteles, Homer und die Tragiker zu erheben —, wir stellen nur die Tatsache als eine solche hin, daß die Renaissance vor allen Dingen eine Wiederbelebung Ciceros und erst nach ihm und dank ihm des übrigen klassischen Altertums war.

In der Tat hatte Cicero während des langen Zeitraums, der Augustin von Petrarca trennt, nach und nach die leitende Stellung eingebüßt, die ihm Quintilian in der römischen Literatur gesichert hatte. Die Kirchenväter hatten ihm den positiven Teil seiner Lehre entlehnt, um sich dann selber an seine Stelle zu setzen, so daß er seitdem vorwiegend inkognito

die Menschen zu bessern und zu bekehren fortfuhr; bei dem praktischen Charakter der mittelalterlichen Erudition behielten Livius und Sallust ihren Wert, da es doch nötig war, die Geschichte von Städten und Fürstenhäusern zu schreiben, und andre Muster nicht vorhanden waren; ebenso wurde Vergil gelesen, erstens als ein Muster der Verskunst, sodann aber auch zur Erbauung, da er ja, wie jedermann weiß, in seinen Eklogen die Ankunft des Erlösers prophezeit und in der Aeneis allegorisch die Wandlungen der erlösungsbedürftigen Seele dargestellt hat: aber zu welchem Zweck hätte einer den Cicero lesen sollen? So waren denn um die Zeit, wo Petrarca zur Welt kam, die Briefe, die meisten Reden, fast alle rhetorischen und viele philosophische Schriften Ciceros in Vergessenheit geraten, und auch der Rest wurde wenig gelesen; das bißchen römische Literatur hatte nicht ihn, sondern Vergil zum Haupte.

Unter diesen Umständen war die Renaissance undenkbar. Was hätte Vergil dem Individualismus bieten können? Wohl verstand er die leidende Menschenseele mit der Musik seiner herrlichen Verse einzulullen, die man erst dann zu bewundern aufhörte, als man Latein zu verstehn verlernte; aber der freiheitsdurstigen Persönlichkeit den Weg zu weisen vermochte er nicht. Von Livius und Sallust versteht sich das von selbst, und auch Seneca war als Stoiker der rechte Mann nicht; von den Schriftstellern des Altertums konnte nur Cicero der Führer der Humanisten sein. Ich darf hier an meine obige Charakteristik der Philosophie Ciceros erinnern: 'Jenes Recht S. 149.
der Wahl, dessen er sich selbst in vollem Umfange bedient hatte, gewährt er auch seinen Nachfolgern

in demselben Maße; seine Philosophie ist nicht nur individuell, sondern auch individualistisch.' Das war es eben, was hier not tat; die Humanisten suchten einen Führer, der sie aus der geistigen Knechtschaft befreien sollte, nicht um sie zu seinen eignen Knechten zu machen, sondern um ihnen auf ewig das heilige Recht der Persönlichkeit, das Recht der Wahl zu sichern.

Dieser Schluß, den uns die Theorie der Renaissance, als des Zeitalters der Befreiung der Persönlichkeit, an die Hand gibt, wird durch ihre Geschichte vollauf bestätigt. Wir haben gesehn, daß vor Petrarca Cicero durch die andern römischen Schriftsteller in den Hintergrund gedrängt worden war: seit Petrarca behauptet er wieder den alten Ehrensitz. Unter diesen Umständen ist die Geschichte der Bekanntwerdung Petrarcas mit Cicero von besonderem Interesse; zum Glück hat er sie uns selber in einem seiner Briefe erzählt.

„Noch in der Kindheit," heißt es da, „wo andre für Märchen und Fabeln schwärmen, hat mich Cicero begeistert — ob ein Naturtrieb oder die Lehren des Vaters, der selber ein großen Verehrer von ihm war, das bewirkt hatten, lasse ich dahingestellt.... Verstehn konnte ich natürlich damals noch nichts, aber die Anmut und der Wohlklang seiner Worte (*verborum dulcedo et sonoritas*) fesselten mich dermaßen, daß alles andre, was ich zu hören oder zu sehen bekam, mir heiser und eintönig klang." Es war, wie man sieht, der alte Sirenengesang. Mit der Zeit lernte Petrarca seinen Meister auch von einer andren Seite kennen. Er mußte sich in die Jurisprudenz vertiefen, d. h., wie

er sagt, „die Bestimmungen über die Obligationen, Testamente, Servituten usw. studieren und Ciceros samt seinen heilsamen Lehren vergessen; in solcher Tätigkeit habe ich sieben Jahre verbracht oder vielmehr vergeudet.“ Endlich begriff der Vater, warum die Rechtsgelahrtheit seinem Sohne so schwer einging; eines Tages holte er alle Werke Ciceros und einiger anderen aus dem Versteck hervor, in dem sie der vorsichtige junge Mann zu bewahren pflegte, und warf sie ins Feuer, als wären es Ketzerschriften gewesen. „Ich weinte bei diesem Anblick, als wenn ich selbst in jenen Flammen brennen sollte. Als mein Vater diesen meinen Schmerz sah, nahm er plötzlich zwei Bücher aus dem Feuer, das sie beinahe schon ergriffen hatte — es war Vergil und die Rhetorik Ciceros —, reichte sie mir lächelnd und sagte: möge dir der eine ein Labsal der Seele sein, zu dem man nicht allzu oft seine Zuflucht nehmen soll, der andre aber ein Hilfsmittel zur Erlernung des Rechts.“

Diese letztere Mahnung ging verloren; sobald er es konnte, hängte Petrarca die Rechtswissenschaft an den Nagel und begann die Schriften seines Lieblingsautors — besonders die damals verloren geglaubten — zu sammeln. Viele hat er vor sicherem Untergange gerettet — wir werden schwerlich irre gehen, wenn wir behaupten, daß wir ihm und seinem Fortsetzer Poggio die Hälfte alles dessen verdanken, was wir gegenwärtig von Cicero besitzen; am folgenschwersten war aber die Wiederauffindung des Briefwechsels Ciceros mit seinem Freunde Atticus, seinem Bruder Quintus und mit Brutus, in Verona im Jahre 1345. Das war noch Petrarcas Verdienst; i. J. 1390 wurde durch Salutati auch die Sammlung von Ciceros kleiner

Korrespondenz, der sog. *epistulae ad familiares*, dem Lichte zurückgegeben. Durch diese Entdeckungen lernten die Humanisten den Cicero auch als eine Persönlichkeit kennen. Ja noch mehr: wir sagen nicht zuviel, wenn wir behaupten, daß Cicero die erste Persönlichkeit gewesen ist, die von der neuen Welt als solche geahnt, empfunden, erkannt und . . . verkannt worden ist.

10

Diese Persönlichkeit nun, die den Persönlichkeiten der Renaissance weckend und fördernd aus Ciceros Briefen entgegentrat — welcher Art war sie? Die Frage setzt eine andre als beantwortet voraus: was ist das, eine Perönlichkeit? Daß man diese nicht gestellt oder falsch beantwortet hat, ist an all dem Gewirr der Meinungen über Cicero schuld.

Was ist eine Persönlichkeit? Zunächst sei festgestellt, daß wir es hier nicht mit einem ethischen, noch weniger mit einem strafrechtlichen Begriff zu tun haben, sondern mit einem psychologischen; wer Daten über eine historische Persönlichkeit sammelt, um daran eine Zensur für Betragen zu hängen, sollte wissen, daß es für ihn bei Ball- und Brettspiel Nützlicheres zu tun gibt. Zweitens, daß es ein Gesamtbegriff ist; das beliebte 'was es für ein Mann war, sieht man daraus, daß . . . ' gehört an den Stammtisch und ins Kaffeekränzchen, in der Geschichte hat der Schluß für unecht zu gelten. Als Gesamtbegriff berührt er sich mit dem Begriff 'Individualität'; oder vielmehr, er geht in ihm auf, wie die Art in der

Gattung: fragen wir nach der spezifischen Differenz, so ist es dieselbe, die die Elite, den Adel im weitesten Sinne des Wortes aus der Masse der Menschheit heraushebt. Die Persönlichkeiten bilden den Adel unter den Individualitäten — jenen Adel, den auch der Dichter meint, wenn er fortfährt: unedle Gemüter lohnen mit dem was sie tun, edle mit dem was sie sind. Sie lohnen durch ihr bloßes Dasein, weil sie den Typus Mensch in Prachtexemplaren darstellen, durch deren Anschaun wir uns unsres Menschenwertes bewußt werden; sie tun's aber ihrerseits wieder in doppelter Weise. Die Flut der Menschlichkeit rollt bald mit wilder Gewalt durch die Schluchten eines engen Bewußtseins dahin, bald breitet sie sich über weite Flächen sanft und eben aus. Wo d i e s e s uns entgegentritt, da wird der Strom keine Mühlen treiben, er wird auch niemand zu schönem Untergang an die Felsen schmettern; dafür spiegelt sich das Grün der Erde und das Blau des Himmels in ihm, und der Kahn des Gedankens gleitet sinnend über seine Wellen hin.

Diese zwei Abarten gibt's — hier ist das Entweder-Oder erlaubt, denn die große Mitte gehört der Masse an. Ich habe sie anderswo die 'heroische' und die 'humane' genannt: dort ist auch der Versuch gemacht worden, die Bedingungen ihrer Entstehung zu skizzieren — das soll hier nicht wiederholt werden. Wir haben es hier nur mit einem Einzelfall, nur mit Cicero zu tun; unsre Aufgabe ist es, ihm seinen Platz unter den humanen Persönlichkeiten anzuweisen — denn daß er eben zu diesen gehört, wird niemand auch nur einen Augenblick bezweifeln.

Wenn wir uns nun in der komplizierten Zeichnung
seines Charakters zurechtfinden wollen, tun
wir gut, uns seiner eignen Worte in *de finibus*
s. 75. zu erinnern — nicht weil es seine Worte sind, sondern
weil sie auf ihn ganz vorzüglich passen. Im weitren
Verlauf der Entwickelung überweist uns die Natur der
Vernunft; „und wie es des öfteren geschieht, daß
der Empfohlene seinen zweiten Gönner höher einschätzt
als den ersten, der ihn jenem empfohlen hat, — so
ist es durchaus nicht wunderbar, daß wir, die wir
vom Naturprinzip an die Vernunft gewiesen worden
sind, nach und nach die Vernunft lieber gewinnen
als die Empfehlerin selbst.“ Dementsprechend müssen
wir — und das ist die erste Bedingung — bei Cicero
eine doppelte Schicht von Eigenschaften auseinander-
halten: die ursprünglichen, die sich als die freien
Entfaltungen der Keimanlage darstellen, und die
vernunftgemäß erworbenen, in denen wir die Er-
gebnisse einer andauernden Selbsterziehung erkennen.
Diese sind immer vollbewußt, jene von Natur aus in
jenes Halbdunkel des Instinktiven gehüllt, aus dem
sie nur die Verstandesarbeit der Selbstanalyse vor-
übergehend in das helle Licht der Bewußheit hebt.
s. 76. Selbstverständlich ist — um dem s. O. erhobenen
Einwand zu entgehn — der Unterschied nicht so
zu nehmen, als ob für die ‘vernunftgemäßen’ Eigen-
schaften eine besondre, von der Natur unabhängige
Wurzel gelte: die Fähigkeit, das Erstrebenswerte zu
erkennen und der eignen Persönlichkeit einzufügen,
gehört ja gleichfalls der Keimanlage an. Es ist
ein Trieb unter vielen: aber im Falle Cicero ein
besonders kräftiger, der sich zu einem selb-
ständigen Baum entwickelt und nun mit seinem

üppigen Gezweige die ärmeren Nebentriebe verwirrend überdeckt.

Gehn wir vom Ursprünglichen aus, so sagen wir ja nichts Neues, wenn wir Cicero jene Eigenschaft in hohem Maße zuschreiben, die er selbst als die 'allgemein menschliche Philautie' bezeichnet hat; ist doch die Liebe zu sich selbst das *primum naturale* aller Lebewesen. Wenn nun diese Eigenschaft bei ihm später in besonders starkem, uns manchmal unangenehm berührendem Maße auftritt, so ist daran eben das Wachstum jenes Hauptastes schuld, von dem oben die Rede war. Dies Wachstum soll uns später eingehender beschäftigen; vorläufig nur so viel: Ein Mensch, der, wie Cicero, Künstler an der eigenen Persönlichkeit geworden ist, wird diese begreiflicherweise viel höher schätzen, als einer, dem sie ungepflegt erwachsen und erblüht ist. So entsteht das Bestreben, sie dort zu erhalten, wo feindselige Mächte sie in ihrer Wirkung zu beeinträchtigen oder gar in ihrem Dasein zu vernichten drohen; so auch jener andre, feinere Trieb, ihr Bild in seiner gewollten Vollkommenheit durchzusetzen, gereinigt von den Flecken, mit denen es eigne Schwäche oder fremde Mißgunst behaftet hat. Im ersteren Fall pflegen es die Biedermänner an ihren Nächsten 'Feigheit', im zweiten 'Eitelkeit' zu nennen; wenn wir ihnen glauben, so besteht der ganze Charakter Ciceros aus diesen zwei Eigenschaften. Doch ist die Seligkeit, die dieser Glaube schafft, eben keine vornehme; indem wir sie ihnen ausdrücklich, und mit ihr den ganzen *rauhen Markt*, gegönnt haben wollen, schreiten wir in unsrer psychologischen Darstellung weiter.

A. XIII 13,1.

Das zweite *naturale*, von der Biologie als solches anerkannt, besteht in jener rätselhaften Disposition, deren Wirkung wir nicht anders als bildlich beschreiben können — daß bei Gefahren, die der Gattung drohen, die Individualseele sich gewissermaßen in die Seele der Gattung zurückzieht und das Individuum ebenso preisgibt, wie das Individuum gegebenenfalls einen für sein Leben nicht unentbehrlichen Körperteil. Diese Fähigkeit der Selbsthingabe ist ebenso instinktiv, wie jener an erster Stelle genannte Trieb der Selbsterhaltung; während aber durch die bewußte vernunftgemäße Ausgestaltung der Persönlichkeit dieser Trieb gesteigert wird, wird jene Fähigkeit in eben demselben Maße geschwächt und verkümmert. Nicht ohne Ersatz: dieselbe Vernunft, die unsrer instinktiven Opfertat hemmend in den Arm fällt, läßt vor unsren Augen die Gestalt der Pflicht erstehn, die uns das Opfer gebietet. Dieser pflichtmäßigen Tapferkeit fehlt das Unmittelbare jener triebmäßigen: das Leben hat Zeit um sich selbst zu bitten, die Wage des Entschlusses schwankt einige Mal, ehe sie sich langsam nach der Seite des Pflichtgebots senkt. O gewiß, jene impulsive Tapferkeit sieht schöner aus; aber achtungswerter ist die zweite, die bewußte . . . davon später mehr.

Doch ist es nur im äußersten Falle, in der Frage um Sein oder Nichtsein, daß die vernunftgemäße Selbsterziehung den natürlichen Trieb der Hingabe schwächt; überall sonst wird sie ihn um so mehr stärken, je vollkommener sie sich selber ausgestaltet. Sind doch unter allen Gefühlen, die am Baum des Lebens reifen, die Liebesgefühle die beglückendsten; die Vernunft ist viel zu vernünftig,

um sie dem Menschen zu entziehn oder zu schädigen. Doch ist dabei zweierlei zu unterscheiden. Zwar im idealen Sinn ist die Liebe immer in gleichem Maße gebend und empfangend; vom Standpunkt der praktischen Nützlichkeit jedoch wird sie stets eins von beiden vorwiegend sein. Darnach unterscheiden wir die Liebe als Mitteilungs- und die Liebe als Anlehnungsbedürfnis; nach dem Gesagten werden wir uns nicht wundern, wenigstens die erste bei Cicero in reichem Maße zu finden. Ihre Objekte sucht sich die mitteilende Liebe am ehesten unter den Nächsten: „nur so viel Stunden genieße ich der Ruhe, als ich meinem Weib, meinem Töchterchen und meinem süßen kleinen Cicero widme; jene unsre berechneten und geschminkten Freundschaften mögen uns ja nach außen einen gewissen Glanz verschaffen, aber so recht daheim fühle ich mich in ihnen nicht.“ *A. I 18, 1.*
Daran schließt sich die ‘Familie’ im weitren, im römischen Sinne; an Tiro braucht nur erinnert zu werden, er war aber nicht der einzige: „mein Vorleser ist gestorben, Sositheus, ein lieber Junge; sein Tod hat mich sehr betrübt, mehr, als man es bei einem Sklaven erwartet hätte.“ Sodann die *A. I 12, 4.*
jüngeren Freunde, Trebatius, Caelius ... doch das ist allbekannt. Es ist bezeichnend für den mitteilenden Charakter dieser Liebe, daß die Tochter obenan steht; sagt doch Plutarch mit Recht, daß *conj. pr. 36.*
der Vater die Tochter darum am meisten zu lieben pflegt, weil sie seiner Hilfe am meisten bedarf. Wie teuer diesem Vater seine Tullia war, hat ihr Ende gelehrt: „tot bin ich, ja, tot, mein Atticus; zwar das war ich schon lange, aber jetzt erst gestehe ich es mir selber ein, nachdem ich das

einzige, was mich am Leben festhielt, habe hingeben
A. XII 23, 1. müssen" ...

Die anlehnende Liebe steht halb oder ganz im Zeichen der Nützlichkeit und wird daher von der Theorie als unecht verworfen: in Ciceros Charakter bildet sie dennoch einen hervorstechenden Zug. Die Freundschaft mit Atticus ist vorwiegend auf diese Wurzel zurückzuführen, aber auch andre — so die mit dem jüngeren Curio, dem er einmal schreibt: „ich wünsche dir eine solche Gesinnung mir gegenüber, daß mein schon abwärts gerichtetes Alter an deiner
F. II 1, 2. jungen Liebe seine Stütze finde." Suchen wir nach der psychologischen Motivierung dieses unbestreitbaren Anlehnungsbedürfnisses, so finden wir sie hauptsächlich darin, was ich bei Cicero das Fehlen eines instinktiven Wirklichkeitssinnes nennen möchte. Dieser letztere stellt sich uns im ganzen als die Fähigkeit dar, die unser Dasein fördernden und hemmenden Bedingungen ihrer Art und ihrem Grad nach rasch und sicher zu erkennen, oder wenigstens — da dies Erkennen immerhin eine bewußte Tätigkeit wäre — so zu handeln, als wenn man sie erkannt hätte; als solche ist der Wirklichkeitssinn eine natürliche Zugabe zu jenem *primum naturale*, dem Selbsterhaltungstrieb. Beim Kulturmenschen stellt er sich spezieller als die Fähigkeit dar, seine Nächsten in ihrem Wesen sowie in ihrem Verhältnis zu ihm richtig zu beurteilen, besonders aber darüber im klaren zu sein, wie er selber und sein Tun sich in ihrem Geiste spiegelt; sodann als die Fähigkeit, in jedem gegebenen Fall die Sachlage gut zu durchschauen und darnach die Ausführbarkeit oder Unausführbarkeit seiner Pläne zu bemessen.

Dieser instinktive Wirklichkeitssinn ist nun bei Cicero, wie gesagt, sehr gering ... wir können nicht entscheiden, ob 'gewesen' oder 'geworden'. Vermutlich trifft beides zu; überall wird ja der Instinkt durch die Entwicklung der Bewußtheit geschädigt. So hat Cicero auch hier lernen müssen, was andren von selbst zufällt; seine Wirklichkeitskenntnis ist eine bewußte gewesen, aus erkannten Anzeichen bewußt entwickelt und mit allen Schwächen einer solchen behaftet.

Der Schaden wäre geringer gewesen, wenn ihm ein kühler und nüchterner, vorsichtig abwägender und berechnender Verstand zu Gebote gestanden hätte; das Gegenteil war der Fall. Seine lebhafte Phantasie, von der später zu schildernden rhetorischen Bildung unterstützt, eilte stets den Tatsachen voraus, ungeduldig, die zwei bis drei gegebenen Züge zum typischen Bild abzurunden, wobei der Charakter des Typus im voraus vom begleitenden Affekt bestimmt wurde ... davon wird noch zu reden sein. So schwankte das Urteil, im Boden der Wirklichkeit schwach verankert, von den Winden der Affekte beständig hin und her bewegt. Um so größer war sein Stolz, wenn es — wie er glaubte — sich als richtig bewährt hatte. „Was geschehn ist, habe ich alles voraus gesagt!“ schreibt er bei einer solchen Gelegenheit. *F. VII 3, 4.*
„Was?“ heißt es ein andermal, „Curio verteidigt den *F. IV 13, 3.*
Caesar? Wer hätte das für möglich gehalten, außer mir? Denn ich — bei meinem Leben! — ich habe es vorausgesehn!“ Ob auch damals, als er in ihm die Stütze seines Alters zu finden hoffte? ... „Auch mich“, lesen wir anderswo, „wird meine Voraussicht *F. VI 6, 3.*
nicht trügen; verdanke ich sie doch den Lehren

höchst weiser Männer, fleißiger wissenschaftlicher Arbeit, vor allem aber einer langjährigen politischen Praxis in unsrer so wechselvollen Gegenwart." Damit ist der bewußte Charakter dieser Voraussicht gut gekennzeichnet.

So redet der Erfolg, oder auch die Illusion des Erfolges; anders ist die Sprache der Enttäuschung. Sie ist es, die in ihm recht lebhaft jenes Anlehnungsbedürfnis entstehn läßt ... Ich muß es mir erlassen, die genannte Schwäche des Wirklichkeitssinnes auf andren Gebieten, namentlich auf dem wirtschaftlichen zu verfolgen; wer es tut, wird leicht einsehn, daß dies Anlehnungsbedürfnis überall in ihr seine Hauptwurzel hat. Wer gibt dem getäuschten Urteil die Sicherheit zurück, die ihm in Ciceros allzuleicht bewegter Brust versagt war? Der kühle, der nüchterne — und dabei liebreiche und treue: Atticus; „du allein kannst die Wahrheit durchschauen!" schreibt
A. XII 22,1. er ihm bittend. Es war ein Glück für Cicero, daß wenigstens dieser Halt nicht trog: denn freilich, dieselbe Schwäche des Wirklichkeitssinnes, die das politische Urteil unsicher macht, läßt den Anlehnungsbedürftigen auch in der Wahl seiner Stütze irre gehn. „Du bist der beste politische Kopf, den ich kenne;... so will ich denn von dir weder Vergangnes noch Gegenwärtiges hören, sondern, deiner weiten Voraus-
F II 8,1. sicht gemäß, das Zukünftige." So schreibt Cicero aus seiner Provinz an — Caelius.

Es war das zweite *naturale*, die Liebe, deren Faden wir bis hierher verfolgt haben; kehren wir zur Wurzel zurück, so haben wir mit dem Willen zur Macht den dritten Naturtrieb

genannt — eben denjenigen, der es Cicero nicht gestattete, sein Leben tatenlos unter den Eichen des Liris hinzudämmern, wozu ihn seine sonstige Anlage durchaus befähigt haben würde. Bis zu seinem Tode blieb er ihm treu; man denke sich, was das heißen will: dreiundsechzig Jahre lang hat er den aufsteigenden Ast seines Lebens verfolgt. Das macht, daß Cicero selbst, wie er war, dem aufsteigenden Ast seines Geschlechtes angehörte, eines kräftigen Landjunkerstammes, dort im Volskerlande aufgewachsen, unter den Eichen des Liris. Früh suchte er sich eine Waffe, um hinter den andern nicht zurückzustehn; er fand sie in seiner intellektuellen Kraft, die ihm die Mittel gab, die fehlenden instinktiven Gaben durch die entsprechenden bewußten halbwegs zu ersetzen, oder aber durch gleich- und mehrwertige andre vergessen zu machen. Und so gehn wir von dem nicht allzu bedeutenden Wesen, das Cicero in sich vorgefunden, zu dem reichen und üppigen über, das er aus sich geschaffen hat.

Diese intellektuelle Kraft — was war sie? Ein scharfer, aber vorzugsweise deduktiv veranlagter Verstand, klar sehend im Nächsten — wohlgemerkt, auf theoretischem Gebiet — und daher mit dem natürlichen Verlangen, sich auch das Weitere und Weiteste ebenso klar zurechtzulegen; mit einem ausgesprochenen Sinn für Motivierung, und daher geneigt, das Schwachmotivierte nur als vorläufige Annahme gelten zu lassen — wir kennen den 'großen Meiner' —, das Unmotivierte aber ab- *S. 51.*
zuweisen; ohne den geringsten Sinn für das Halbdunkel des Ahnens, für alles, was man als 'mystische

Erkenntnis' faßt; kurz, ein echter Aufklärungsverstand. Dazu aber — und das vollendet die Charakteristik — eine lebhafte Phantasie, die freilich, aus dem Gebiete des Theoretischen verdrängt, sich aufs Praktische zurückzieht und die Gestalten des Lebens mit ihren irisierenden Umrissen umspinnt. Doch wir werden sie ja am Werke sehn.

Es ist eine doppelte Welt, die er in sich aufgenommen hat, die eine noch in der Kindheit, die andre als Jüngling und Mann: die eine war die römische Vergangenheit, die andre die griechische Bildung. Beide, um sein eignes Wesen durch sie auszuweiten, um seinem eignen Denken und Tun den nötigen Halt zu geben; diese ihre Bedeutung betont er auch später, wenn er seinem Freunde
F. IV 1, 1. Servius schreibt: „dir sind ja gewiß die Vorbilder der großen Männer, denen wir nacheifern müssen, gegenwärtig, sowie die Lehren der Weisen, die du stets verehrt hast.“ Es ist eine für die meisten fremdartige Selbsterziehung, der wir jetzt näher treten; der Grund der Fremdartigkeit läßt sich vielleicht angeben. Beides, Vorbild und Lehre, hat das Christentum für sich in Beschlag genommen: man sollte Christo nacheifern, man sollte Christi Lehre folgen. Wohl dem, der es konnte; für die andren ging mit der Leuchte des Glaubens Vorbild und Lehre verloren ... Ich wiederhole: es wird die meisten fremdartig berühren, was ich hier zu entwickeln habe. Aber es hilft nichts; nur um diesen Preis ist das Verständnis zu haben.

Die römische Vergangenheit — gewiß, aber nicht so, wie sie wirklich gewesen war (das wußte man damals nicht viel besser als jetzt), sondern so, wie sie in der Erinnerung fortlebte. Kein Volk beweist besser als das römische die Macht dessen, was Nietzsche die 'monumentale Geschichte' nennt: das Geschehene als solches ist tot und unfruchtbar, es wird erst wirksam und zeugungskräftig, indem es sich in Legende verwandelt. Ihre Träger sind die 'Guten', das ist ihnen Pflicht und Ehre zugleich; dafür gehn sie nach ihrem Ableben selber ins Himmelreich der Legende ein — *qui coluere, coluntur*. Sie hat eine reinigende, versöhnende Kraft: sie vereint zu friedlichem Beisammensein, was sich dereinst auf Erden befehdet, sie läßt den Censorier Cato freundschaftlich mit dem jüngeren Scipio plaudern, sie gesellt einen Marius und einen Scaurus zu einem weihevollen Assistenzbild um die heilige Republik. Sie hat um alles Altrömische ihre Glorie gewoben: um Götter und Götterverehrung, wie sie Numa eingeführt und die Guten aller Zeiten gepflegt haben — um die republikanische Verfassung, wie sie sich theoretisch im Gleichgewicht der drei staatsbildenden Prinzipien darstellt, tatsächlich aber im Übergewicht des einen, des Senats, als der Gemeinschaft der 'Guten' — endlich aber um diese 'Guten' selbst, diese Cornelier und Valerier, Caecilier und Licinier, deren Namen die Geschichte Roms von uralters her bis auf die Gegenwart begleitet haben.

Cornelier, Licinier ... ob auch Tullier? Das war der wunde Punkt: Cicero war ein *novus*, ein Neuling im Tempel der Legende. Doch nicht als erster: alle Zeiten hindurch haben sich die 'Guten' einen

solchen Zuzug aus der Masse der Ignobiles gefallen lassen. Diese weise Weitherzigkeit — denn so stellt sie die Legende dar — gehört somit gleichfalls zur römischen Vergangenheit; auch als Novus brauchte sich Cicero nicht als Stiefsohn unter den Kindern der Republik zu fühlen. Für diejenigen, die ihn als einen solchen gering schätzen sollten, war das eine genügende Antwort; eine zweite — „um das Wesen der εὐγένεια, der Nobilität zu erfassen, mein Appius, wirst du gut tun, dir genau anzusehn, was Athenodorus Sandons Sohn über den Gegenstand
F. III 7, 5. schreibt" — gehört der griechischen Bildung an und
S. 196. soll unten zur Sprache kommen. Aber alles in allem — es tat dem Verehrer der 'Guten' doch weh, nicht von uralters her zu ihnen zu gehören; eben drum wollte er wenigstens für seine Nachkommen ein *auctor nobilitatis* sein. Und was gehörte dazu? Die curulischen Ehren, vor allem das Konsulat ... „wenn du mich hart beurteilen willst, mein Atticus, wirst du meinen Ehrgeiz anklagen; ich meine jedoch selbst in diesem Fall auf deine Nachsicht rechnen zu können:

denn der Preis, um welchen wir werben,
A. I 1, 4. Ist ja kein Tier und kein Fell, wie sonst für die Männer des Wettlaufs."

Sodann das Augurat, diese älteste, noch von Romulus gestiftete Priesterwürde ... „ich erbrach deinen Brief mit der Nachricht, wem das Augurat angetragen werden soll; das wäre so ziemlich die einzige Lockspeise, mit der jene mich ködern könnten; du siehst, wie schwach ich bin!" Endlich, der Triumph ...
A. II 5, 2. doch man kennt sie ja nur zu gut, diese Seltsamkeit des Jahres 50, den verschämten Lorbeer um die Rutenbündel der Liktoren im Gefolge des unschlüssigen Imperators. Gewiß, alles das lockte

ihn mehr, als sein griechisch gebildeter Geist sich eingestehn mochte, weit mehr, als dem Modernen begreiflich und erträglich erscheint; er sah eben um alles das einen Schein spielen, der uns längst verblaßt ist — den Heiligenschein der Legende.

Und wie sie hier erhob und verklärte, so hat die Legende in andren Fällen schwarz in schwarz gemalt; sie tat es an denen, die an dem Heiligtum der 'Guten' gerüttelt hatten, sei es zugunsten des demokratischen, sei es zugunsten des monarchischen Regiments. Oder vielmehr, hier gibt es kein 'sei es': die 'Popularität' ist nur ein Durchgangspunkt für die Tyrannis, und ihr galt der Fluch der Legende in seiner ganzen erdrückenden Schwere. Saturnin, die Gracchen, Flaminius — so verschieden an politischem und sittlichem Gehalt — waren von der aristokratischen Legende mit demselben Brandmal unrepublikanischer Gesinnung gezeichnet. Es blieb der neuesten, der kritischen Geschichtschreibung vorbehalten, diese Verschiedenheit festzustellen und den Edlen unter den genannten den versagten Ruhmeskranz zurückzugeben — das war ihr gutes Recht, und ihre Pflicht dazu. Aber sie verletzt beides, wenn sie auch nur die Tatsachen, auf die sie ihr Urteil gründet, bei den Trägern der aristokratischen Legende als bekannt voraussetzt: sie soll erst erkennen, was monumentale Geschichte ist. Weh denen, auf deren Scheitel der Glanz des Diadems spielt! er lockt das Verderben auf ihr Haupt und leiht zugleich dem Vollzieher, er heiße wie er wolle, ein ungeschriebenes, von den Sternen zu holendes Recht zu seiner Tat.

Marius hat sich gerechtfertigt, indem er den Saturnin preisgab, und damit früheres und späteres wett gemacht; Opimius, Nasica stehn groß da, vom alten Fabius gar nicht zu reden. Aber die Legende greift auch weiter zurück: über Sp. Maelius, der seinen Mörder Servilius Ahala verherrlichte, schlägt sie die Brücke zu dem ersten Tyrannen und dem ersten Tyrannenfeind, Tarquin und Brutus. Das waren die großen monumentalen, für alle Folgezeit maßgebenden Gestalten. Servilius Casca hat es oft hören müssen, daß es in der grauen Vorzeit einen Servilius Ahala gegeben hatte — vom Träumer Brutus weiß das gleiche jeder.

Heißt das, daß die Gemeinschaft der 'Guten' dem Willen zur Macht seine unübersteigliche Schranke weist? daß der Beste sich damit begnügen muß, ein Gleicher unter Gleichen zu sein? Äußerlich — ja; das hindert jedoch nicht, daß glänzendes Verdienst, überlegene Einsicht, hervorragende Vaterlandsliebe dem Besten unter den Guten die führende Stellung sichere, die ihm zukommt. Das
S. 6. ist der *moderator rei publicae*; wir wissen bereits, daß Cicero dies scipionische Erbe dem Pompejus zugedacht hatte. Sein Unterschied vom Tyrannen ist unverkennbar: jener sucht seinen Anhang außerhalb der 'Guten', dieser unter den 'Guten' selbst. Fragt man freilich, wie der genannte Unterschied auf Caesar und Pompejus passen soll, so ist man oft um die Antwort verlegen; wenn man aber Psychologe ist, findet man sie schon. Wir sehn einen Mann, dem die Natur nur einen geringen Wirklichkeitssinn gegönnt hat, den dagegen die Erziehung an Bildern der römischen

Legende hat reifen lassen; wir sehn ihn durch den Willen zur Macht in den Mittelpunkt der Ereignisse gestellt, in eine Lage, die von ihm ein Urteil über die Menschen gebieterisch verlangt. Wie entsteht nun dies Urteil? Es entsteht, indem ein passendes Erinnerungsbild der Legende sich mit dem jeweilig begegnenden Menschen vereinigt: so wurde Caesar zum Tyrannen, so Pompejus zum Scipio — sie treten Cicero mehr als Formeln, denn als lebendige Menschen gegenüber. Und nun tritt das in Kraft, was man treffend das Pathos der Distanz genannt hat: die Verformelung gelingt uns so besser, je weiter wir vom beurteilten Menschen entfernt sind — jede Annäherung stellt sie in Frage und verwirrt den Beurteiler. Bei Menschen nun von ganz geringem Wirklichkeitssinn entsteht aus diesem Sachverhalt das instinktive Bestreben, die Distanz möglichst zu vergrößern — zumal wenn das eigene Interesse, die eigene Rechtfertigung die Aufrechterhaltung der Formeln verlangt. Nicht ganz so schlimm steht es mit Cicero; bei ihm macht sich das Pathos der Distanz nur in der Weise geltend, daß das nähere Beisammensein ihn an seinen Formeln irre macht — was er an Caesar mit Gelassenheit, an Pompejus mit Schmerz konstatiert — und erst die Entfernung sie wiederherstellt. Denn das ist das Charakteristische für seinen deduktiv veranlagten Verstand: keinerlei persönliche Annäherung kann die Verformelung anders als vorübergehend aufheben — mit der Distanz stellt sie sich von selber wieder ein. Ist Caesar fern oder tot, so ist er der Tyrann; ist es Pompejus, so ist er das Haupt der 'Guten', der republikanische Leiter des Staatsschiffes: Maelius und Saturnin, Scipio und

Catulus bestimmen das politische Urteil, trotz alledem und alledem.

Noch einer Wirkung der römischen Legende ist hier zu gedenken — des Rückschlags, den sie in Ciceros eigenem politischen Verhalten erzielte. Nicht umsonst hatte sich die Phantasie des werdenden Staatsmannes mit Bildern von Bürgergröße und Bürgertugend gefüllt: sie wurden auch für ihn selber zu Vorbildern von zwingender Kraft. Von ihnen hat er gelernt; und was ihm das Versenken in den Geist eines Scipio geoffenbart hatte, das legte er als Schriftsteller eben ihm in den Mund, das war fortan für sein staatsmännisches Verhalten bindend: „werde ich es je über mich bringen, diese Bücher, die du so sehr rühmst, zu lesen oder auch nur zu
A. VI 2, 9. berühren, wenn ich so etwas tue?“ Es ist ein eigentümlicher Zug, dies ʻSichverpflichten auf Vorbilder hin’, für uns kaum mehr verständlich; bei Cicero war er äußerst folgenschwer. Das Zusammenleben mit ihnen erzeugte bei ihm eben jenen ʻabgeleiteten
S. 176. Heroismus’, der an die Stelle des versagten natürlichen zu treten hatte — und auch trat, wofern er nicht durch andre Einflüsse gekreuzt wurde. Denn das ist eben das Verhängnisvolle an diesem abgeleiteten Heroismus: er hat nicht die stürmische Kraft des ursprünglichen; selbst ein Produkt der Überlegung, läßt er sich durch Überlegung brechen.

Und diese Neigung zur Überlegung wurde in Cicero wesentlich verstärkt durch seine zweite Lehrmeisterin — die griechische Bildung: Rhetorik und Philosophie.

Die Rhetorik kommt für die Charakterbildung in doppelter Weise in Betracht: einmal als Kunst des Findens, sodann als Kunst des Darstellens. Als Kunst des Findens: das heißt in unsrem Falle als die Kunst, sich in jeder Lebenslage die Gründe zu vergegenwärtigen, die einen Schritt empfehlen oder widerraten — wohlgemerkt, beide Reihen, die Gründe dafür ebenso gut, wie die Gründe dagegen. Als solche ist sie ein äußerst wirksames Mittel gegen den Simplismus, der blind auf das instinktiv ausersehene oder von eignen und fremden Interessen empfohlene Ziel losgeht; aber freilich begünstigt sie auch jenes öftere Schwanken der Wage des Entschlusses, das dem unpsychologischen Beobachter so unangenehm auffällt. „Du tust unrecht, nicht nach Hause zu verlangen“, schreibt er an den verbannten *F. IV 7, 4*
und begnadigten Marcellus: „ist es denn nicht besser, ohne Gefahr im eignen Hause zu leben, als mit Gefahr im fremden? Ja selbst, wenn mir der Tod bevorstünde, würde ich vorziehn, ihn daheim als in der Ferne und Fremde zu leiden.“ — „Du tust unrecht, nach Hause zu verlangen“, schreibt er an den verbannten und nicht begnadigten Torquatus: „gewiß magst du *F. VI 1, 1.*
die Deinen und das Deine schmerzlich vermissen, aber sie sind ja wohlauf und in Sicherheit und würden es nicht mehr sein, wenn du zugegen wärest.“ Man sieht leicht den Zusammenhang dieser Denk- und Empfindungsweise mit der Behandlung der *loci communes* in der schulmäßigen Rhetorik; im gegebenen Fall hatte sie leichtes und harmloses Spiel, da es nur galt einen vorgezeichneten Entschluß durch Gründe zu stützen. Wie aber, wenn sie selbst einen solchen zu finden hat? „Soll ich (unter Caesar in Rom) bleiben?

Wenn ich es tue und in jener Partei einen Platz finde, werde ich ebenso handeln, wie unter Cinnas Herrschaft Philippus, Flaccus, Mucius. Diesem ist es zwar übel bekommen, doch pflegte er zu sagen, er sehe das Unvermeidliche voraus, es sei ihm aber lieber, als die Mauern der Vaterstadt mit Waffengewalt zu bedrohen. Anders entschied Thrasybul — und vielleicht besser. Aber auch Mucius' Gedanke hat etwas für sich; ja selbst der Gedanke des Philippus, man müsse sich, soweit nötig, in die schlimme Wendung schicken, dafür aber auch, sobald möglich, die gute
A. VIII 3, 6. Wendung verwerten.“ Man hat es eben schwer, wenn man instinktiv weder Philippus, noch Mucius, noch Thrasybul ist, dahingegen gelernt hat, die Gründe eines jeden von ihnen, und noch vieler andrer, zu 'finden'.

Zum zweiten ist die Rhetorik, wie gesagt, die Kunst des Darstellens; diese konnte Cicero, soweit die Politik in Frage kam, aus den Schriften der Isokrateer kennen lernen, noch bequemer indessen aus den historischen Deklamationen, wie sie in den Rhetorenschulen blühten. Ihre Aufgabe war eine der Portraitmalerei, aber der künstlerischen, verwandte: das Individuum durch geeignete Behandlung der zufälligen und eben drum (dies 'eben drum' ist freilich unmodern) uninteressanten Züge zu einer Persönlichkeit zu steigern . . . wer es nicht konnte, mußte es freilich zu einem Typus verflachen. Man sieht leicht ein, wie sehr diese Rhetorik zur natürlichen Bundesgenossin der ersten Lehrmeisterin werden mußte, der historischen Legende Roms: indem Cicero seine rhetorisch geschulte Phantasie auf die römische

Vergangenheit zurückwandte, schufen sich ihm die blassen Schemen der Chronisten von selber zu lebensvollen Persönlichkeiten um, ehrfurchtgebietend oder abscheuerregend, je nachdem: so erhielt jener Zweig Saft und Nahrung durch diesen. Im Bunde mit der historischen Legende unterwarf sich die darstellende Rhetorik auch die Gegenwart — wobei das 'wie' durch das Pathos der Distanz geregelt wurde: das Ferne wurde zum Typus, das Nahe zur Persönlichkeit, nur das Allernächste — Cicero selbst — durfte ein Individuum bleiben, mit allen Zufälligkeiten eines solchen behaftet, für die eben sie, die darstellende Rhetorik, einen gefälligen, unverletzenden Ausdruck fand. Aber — und das ist wichtig — nur für den nächsten Augenblick; alles Individuelle ist in Ciceros Selbstdarstellung Momentphotographie. Ist der Moment vorüber, so beginnt das Pathos der zeitlichen Distanz zu wirken, das Zufällige wird verwischt zugunsten der künstlerischen Persönlichkeit, die Cicero aus sich herausarbeiten wollte. „Pompejus schrieb mir — so heißt es in einem Brief an Atticus vom Febr. 49 —: 'ich rate dir nach Luceria zu kommen; *VIII 1, 1.*
dort wirst du am sichersten sein'. Ich schrieb ihm sofort zurück, ich fragte nicht darnach, wo ich am sichersten wäre: wenn er mich aber um seinet- oder des Staates wegen in Luceria wünschte, würde ich unverweilt kommen." Schöne, stolze Worte: hat er sie wirklich dem Oberfeldherrn geschrieben? Ach nein, nur schreiben wollen — vielleicht nur geschrieben haben wollen. Ein neckischer Zufall hat uns seinen Brief an Pompejus erhalten; dort lautet die beregte Stelle einfach: „ . . . wenn du dagegen deine Kräfte zusammenziehn willst, werde ich unverweilt zu dir

A. VIII 11 B 3. kommen, was mir auch das Liebste sein wird“ — ‘Da
seht! Er lügt, er belügt seinen besten, vertrautesten
Freund!’ — Nein, meine Herrn Seelenkündiger, er
lügt nicht; das Erinnerungsbild — es war nicht
zwei Tage alt — hat ihm unwillkürlich die Züge der
Persönlichkeit angenommen, in die er hineinzuwachsen
suchte. Das ist nur ein kleines Beispiel, aber der
Schlüssel zu größeren. Man weiß, wie sorgfältig er
bemüht war, aus dem Erinnerungsbild seines Kon-
sulats den Zufall zu entfernen . . . die Stellen brauche
ich nicht zu sammeln, Drumann hat es getan, und
die Sammlung wird vollständig sein, da die Mißgunst
mit am Pult gestanden hat. *Consilium et fortitudo*
— das war die Formel für sein Konsulat, mit ihr
durfte es in die Legende eingehn. Weiß man die
Formel für die Verbannung? „Ich habe den von mir
im Konsulatsjahr geretteten Staat zum zweitenmal
Sest. 49. durch meine freiwillige Verbannung gerettet.“ Und
die Formel für den cäsarischen Bürgerkrieg? „Ich
bin nicht der Hoffnung gefolgt, sondern der Pflicht;
ich habe nicht die Pflicht verlassen, sondern die Ver-
F. IX 5,2. zweiflung.“ So wollte er dereinst vor der Nachwelt
dastehn; so sah er sich selbst, wenn er auf die Ver-
gangenheit zurückblickte. Es ist eine klägliche Psy-
chologie, die hier von Betrug und Lüge spricht; die
rhetorische Anschauungsform führt notwendig zu
solchen unbewußten Selbsteinrenkungen des histo-
rischen Erinnerungsbildes. Und die rhetorische An-
schauung ist, man vergesse das nicht, die vornehme
Anschauung, das natürliche Produkt einer Zeit, wo
der Stil eine Hauptforderung des Lebens war.

Das war seine Arbeit an sich selbst; entsprechender Art war die an andren, wobei auch die

Schwäche des Wirklichkeitssinns sich fühlbar machte. Unwillkürlich suchte die rhetorische Phantasie für den verkümmerten Naturtrieb einen — notgedrungen unvollkommenen — Ersatz zu schaffen; das Abgeleitete trat auch hier an die Stelle des Ursprünglichen. Mit einer zähen, nüchternen Induktion wäre es auch so gegangen; aber die war, wir wissen es, Ciceros Sache nicht. Ungeduldig eilte seine rhetorische Phantasie der Beobachtung voraus, eine oder ein paar Äußerungen ergänzte sie sofort in der Richtung, in der sie einmal angeregt war, zu einem Gesamtbilde. Stimmten spätere Äußerungen derselben Menschen zu diesem Bilde nicht, so entspann sich ein wechselvoller Kampf zwischen der Inerz, die am alten Bilde festhielt, und den neuen Tatsachen; die Entscheidung hing davon ab, ob die Umstände, die der Phantasie jene primäre Richtung gegeben hatten, vorhielten oder nicht. Oft, sehr oft hat sich Cicero so 'in den Menschen geirrt', wo der natürliche Instinkt der andren kraft natürlicher Anziehung oder Abstoßung sofort das richtige — nämlich für sie richtige — Verhältnis gefunden hatte. Ein kleines, aber bezeichnendes Beispiel ist jener Dionysius, von dem uns die Atticusbriefe unterrichten; ein größeres und schmerzvolleres Dolabella, sodann Piso, Antonius, Appius Claudius, Pompejus, Caesar ...

Halten wir bei Caesar: es verdient betont zu werden, daß auch die Rhetorik Ciceros Urteil gegen ihn voreingenommen hatte. Wir wissen ja, welche Rolle der 'Tyrann' in den asianischen Deklamationen spielte: der Tyrann, der gesetzlose Mann, der dem Sohn die Ermordung des Vaters anbefiehlt, der sich die Blüte der Jungfrauen zur Schändung preisgeben

läßt — dafür aber auch der vogelfreie Mann, dessen Tötung dem Totschläger die höchste Belohnung sichert ... Nun soll freilich nicht behauptet werden, daß dieser Kinderpopanz Ciceros Vorstellung von Caesar beeinflußt habe; daß aber sein Gefühl ihm gegenüber von diesem Beigeschmack des Gesetzlosen und Vogelfreien, der für ihn von Kindesbeinen an am Worte 'Tyrann' klebte, mitbestimmt wurde, dürfen wir zuversichtlich annehmen — hier trat die Rhetorik abermals als die Bundesgenossin der römischen Legende auf.

Doch ist es Zeit, daß wir zur letzten und besten Lehrmeisterin kommen, zur Philosophie im umfassendsten Sinne des Wortes; war doch ihre Bedeutung für Ciceros Charakterbildung die größte. Hatte die Natur selbst Cicero darauf angewiesen, die Mängel seiner ursprünglichen Persönlichkeit durch anerzogene Vorzüge zu ersetzen, so war es die Philosophie, die ihm die Aufgabe als eine ausführbare darstellte; sie liebte er darum, als seine
S. 75. 'zweite Gönnerin', weit mehr, als jene 'erste'. Es liegt eine Welt zwischen der vorsokratischen und der sokratischen Ansicht von der Persönlichkeit, zwischen dem σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ und dem ἀρετὴ διδακτόν. Cicero schlug sich mit Entschiedenheit auf die Seite der letzteren. Sprechen tut er davon nur gelegentlich, in einer Äußerung über seinen ungeratenen Neffen Quintus, an dessen Zukunft er trotzdem nicht verzweifeln will: „was nicht ist, kann werden; sonst müßte das ἀρετὴ διδακτὸν ein leerer Wahn sein,
A. X 12, 7. woran ich nimmermehr glauben kann“; es ist ihm aber ein Axiom, auf das er sein ganzes Heil begründet.

Er ist, ich wiederhole es, zum Künstler an der eignen Persönlichkeit geworden, und ehe wir uns ein Urteil über ihn erlauben, müssen wir eine Frage bei uns selbst beantworten: was ist es, worein wir das sittliche Verdienst des Menschen setzen — seine natürlichen Eigenschaften, oder aber diejenigen, die er durch ehrliche Arbeit an sich selbst erworben hat? Es ist eine sehr ernste Frage: man denke an Sokrates und Zopyros. Denn freilich steht es *fat. 10.*
um Cicero so: alles, was ihm zur Last gelegt werden kann, hat seine Natur verschuldet; alles, was an ihm gut ist — und dessen ist wahrlich nicht wenig —, hat er selbst aus sich herausgearbeitet. Und eben darin besteht sein einzigartiger erzieherischer Wert für die Nachwelt. Treffliche Männer von der Natur Gnaden hat es viele neben und über ihm gegeben, die können uns alle nicht helfen; 'er aber hat gelernt — er wird uns lehren'.

Der Glaube an die Lernbarkeit der Tugend hat zur weiteren Folge den Satz, daß man sich in Zweifelsfällen dort Rates erholen kann und soll, wo die Lehren der Tugend niedergelegt sind, also in den Schriften der sokratischen Philosophen. „Jetzt ist die Zeit da", schreibt er i. J. 46 an den flüchtigen Domitius, „das, was du gelernt hast, *F. VI 22. 2.*
anzuwenden — all die schönen Lehren der weisesten Männer, die du von Jugend auf als einen Wissensschatz deinem Gedächtnis eingeprägt hast." Diesen Schriften legt er denn auch eine ganz außergewöhnliche Bedeutung bei; um ihretwillen wurde er zum Bücherfreund. „Jetzt erst ist der Geist in mein Haus eingezogen — seit Tyrannio meine Bücher

A. IV 8a, 2. geordnet hat.“ „Bewahre mir deine Bücher auf,
verzweifle nicht an der Aussicht, daß ich sie doch
noch erwerben kann; wenn mir das gelingt, bin ich
A. I 4, 3. reicher als Crassus.“ „Ich spare mir alle meine
Ernten zu dem Zwecke auf, mir für mein Alter diese
A. I 10, 4. Stütze zu verschaffen.“ Das sind die Zeugnisse für
jene Zuversicht; sie selbst sieht man am Werke.

Als ihn die Enttäuschungen nach dem Konsulats-
jahr an seiner Pflicht, dem Vaterland durch politische
Arbeit zu dienen, irre werden ließen, bat er sich zu
eingehenderem Studium die Schrift Theophrasts ‘über
A. II 9, 2. den Ehrgeiz’ aus. Dessen Empfehlung des beschau-
lichen Lebens stritt freilich mit den Grundsätzen
Dikäarchs, der vielmehr das tätige empfohlen
hatte; „nun, Dikäarch kann mit mir vollauf zufrieden
sein — jetzt neige ich mich zu jener Schule hin,
die mir nicht nur die Ruhe gönnt, sondern auch
vorwirft, daß ich ihrer nicht immer gepflegt habe.
So wollen wir uns denn, o mein Titus, diese schönen
Studien angelegen sein lassen, kehren wir in den
Hafen zurück, den wir nimmermehr hätten verlassen
A. II 16, 3. sollen!“ Als er unerwartet eine Provinz zu leiten
F. IX 25, 1. bekam, wurde Xenophons Kyropädie seine Beraterin
— dieselbe Kyropädie, die er schon früher in ähn-
licher Lage seinem Bruder Quintus zum Studium
Q. I 1, 23. empfohlen hatte. Als in dieser Zeit einem Standes-
genossen, dem Appius Claudius, sein blaues Blut
zu Kopfe gestiegen war, riet er ihm, Athenodors
S. 134. Schrift über den Adel angelegentlichst zu studieren;
demselben Appius sollten auch „die herrlichen Schriften
der Weisen über die Freundschaft“ von den Pflichten
dieses Nahverhältnisses einen bessern Begriff bei-
F. III 8, 5. bringen. Als er nach der Rückkehr aus der Provinz

den Konflikt, der mittlerweile zwischen Caesar und Pompejus ausgebrochen war, gütlich beizulegen hoffte, war es des Demetrius Magnes Buch 'von der Eintracht', das er zu lesen wünschte. Als ihn Caesars Sieg in *A. VIII 11,* eine schwierige Lage zu seinem ehemaligen Gönner und nunmehrigen 'Tyrannen' brachte, tröstete er sich mit der praktischen Moral Griechenlands: „es strotzen ja doch die griechischen Denkschriften von Beispielen, wie die weisesten Männer zu Athen und Syrakus die Tyrannei ertragen haben und in ihren geknechteten Vaterstädten gewissermaßen frei gewesen sind: und sollte ich für mich nicht eine würdige Stellung zu finden wissen?“ Als die Unbilden des Alters sich *F. IX 16, 6.* fühlbar machten, „muß ich öfters den Cato Major lesen, den ich dir gewidmet habe; ich finde, das Alter verbittert mich“. Bei schweren Vermögen- *XI 21, 3.* schäden greift man nicht erst zu besondren Autoritäten, die allgemeine philosophische Vorbildung genügt: „Mir sind zwei Kaufhallen eingestürzt, die übrigen haben Risse bekommen, so daß nicht nur die Parteien, sondern auch die Mäuse ausgezogen sind. Andre nennen so etwas einen Unglücksfall, ich nicht einmal ein Mißgeschick. O Sokrates und ihr, sokratische Männer! nie werde ich euch meinen Dank abtragen können. Ewige Götter, wie kalt läßt mich alles das!“ ... *A. XIV 9.*

Als ihm freilich ein frühzeitiger Tod seine Tullia entriß, da versagte auch dieser Trost. „Bringe alles zusammen, was du an Trostgründen hast, schreibe sie mir hin — aber nicht die gelehrten, die aus Büchern geschöpften. Über diese verfüge ich selber; es scheint mir aber, daß die Arznei für diese Krankheit zu schwach ist.“ „Nichts habe ich bei dir *A. X 14. 3.*

ungelesen gelassen, was nur je einer über die Linderung der Trauer geschrieben hat, aber der Schmerz ist stärker als jeder Trost. Ja, ich habe etwas versucht, was noch niemand vor mir getan hat — ich habe eine Trostschrift an mich selbst
A. XII 14, 3. verfaßt . . .“ „Mich erquickt weder eigne noch fremde
A. XII 16. Schriftstellerei, sie verwirrt mich nur . . .“ Allmählich beginnt der Gedanke an den Ehrentempel, den er der Toten stiften wollte, dem Trostbedürfnis einen Halt zu gewähren: „darin bestärken mich einige Schriftsteller, die ich jetzt lese: sie halten eine solche
A. XII 18, 1. Stiftung für angebracht.“

Das sind die Fälle, von denen wir zufällig hören: und wie oft mag er still für sich, in Antium oder in Astura, die quälenden Fragen des Lebens an seine hohe Gewissensleiter weitergegeben haben! Denn das ist das Verhängnisvolle an dieser gelernten Tugend: die Handlungsweise, die beim Naturzögling unmittelbar mit fast automatischer Sicherheit auf den Anreiz folgt, ergibt sich hier als die mühsam herausgequälte Resultante aus einem großen Für und Wider steitender Beweggründe: an Stelle des Reflexes ist die Reflexion getreten. ‘Was ist hier Pflicht?’ — so lautet die jedesmalige Frage; von ihrer richtigen Beantwortung hängt die innere Rechtfertigung des Handelnden ab.

Die innere Rechtfertigung, allerdings; sie ist die Bedingung des Tugendbewußtseins, das seinerseits die vornehmste, ja einzige Quelle des Glückes ist — wir kennen dies Heroenthema der antiken Ethik. Die Folge dieser Anschauung ist eine große ‘Rückbezogenheit’ — wie ich es

nennen möchte — unsrer Handlungsweise: was wir tun, tun wir zunächst und hauptsächlich unsrer Rechtfertigung wegen. Ein schönes Beispiel ist Ciceros Provinzialverwaltung. Auch hier Künstler an sich selbst, wollte er diese unwillkommene Gabe des Geschickes dazu benutzen, um sich als einen redlichen und menschenfreundlichen Statthalter zu bewähren; dazu brauchte er die Bereitwilligkeit seines Gefolges, an der es anfangs nicht zu fehlen schien. „Alle die Meinen sind eifrig bedacht, meinem Ruhm zu dienen; bis jetzt geht alles gut.“ „Ich habe nicht so sehr *A. V 10, 3.*
am Ruhm meine Freude — der ist freilich kaum zu übertreffen — als an der Sache selbst. Soll ich aufrichtig sein? Es war schon der Mühe wert: ich kannte mich selbst nicht hinreichend, wußte nicht recht, was alles ich auf diesem Gebiete leisten kann; ich denke, ich bin gut 'genaturt'. Ich hoffe, das ganze Jahr meiner Verwaltung wird der Provinz nicht einen Dreier kosten.“ Mit dem Gefolge stand's wohl *A. V 20, 2.*
nicht immer am besten: „es war alles nur Aufputz“, klagt er ein andres Mal; „wie wenig leicht ist doch *A. VII 1, 5.*
die Tugend! und wie schwierig ist es, sie auf die Dauer zu erheucheln!“ Aber bald darauf ist der Optimismus wieder Sieger: „sie haben sich selbst zusammengenommen: so voll Bewunderung sind sie für meine Rechtlichkeit.“ So ging es das Amtsjahr *A. VII 3, 8.*
hindurch; das Ziel war erreicht, und nun hieß es: nur rasch fort! „Mein Ruhm hat eine solche Höhe erreicht, daß ich nicht sowohl seine Steigerung zu wünschen, als vielmehr das widrige Walten des Zufalls zu befürchten habe.“ Das ist die Rückbezogenheit: wir sind gerecht, *F. II 11, 1.*
edel, altruistisch — aber in erster Linie unsrer Rechtfertigung wegen, um als *viri boni* zu erscheinen ...

Zu erscheinen! Vor wem? Hier beginnt der Abgrund: das Problem der Rechtfertigung. Es hatte im Altertum seine in sich geschlossene, in strengem Kreislauf vollzogene Geschichte, die ich hier nicht nochmals wiedergeben kann; zur Zeit Ciceros war das Gesetz der Pallas in Kraft, das also lautete: 'im Urteil der Besten unter deinesgleichen sollst du deine Rechtfertigung finden.' Das waren in unsrem Falle die 'Guten'; und so sehn wir denn, daß ihr Urteil für Cicero in vielen Fällen als die oberste Entscheidung, als das Kriterium der Rechtfertigung gilt.

Wenn er i. J. 59 Bedenken trägt, in den Sicherheitshafen der cäsarischen Legation einzulaufen, gilt ihm als Grund „die Scham vor den Troern und den langgewandeten Troerinnen. Was werden unsre Optimaten von mir sagen, wenn welche noch übrig sind? Wird es nicht heißen, eine Belohnung hätte mich meiner Überzeugung untreu gemacht?

Wird mich Polydamas nicht als der erste der Schwäche bezicht'gen?

Ich meine unsren Cato, der mir allein hunderttausend
A. II 5, 1. andre wert ist." Wenn ihm wegen seines Schwankens im pharsalischen Krieg das Gewissen schlägt, dankt er dem Freund für den Zuspruch, indem er ihm schreibt: „Deinen Zweck — die Linderung meines Schmerzes — wirst du am sichersten erreichen, wenn du mir die Überzeugung beibringst, daß ich
A. XI 7, 3. die Achtung der Guten nicht gänzlich verloren habe." — Auch im Konflikt mit Antonius bestimmt das Urteil der Guten seine Haltung: „es hieß, ich würde von ihnen vermißt, ja sogar beschuldigt;
A. XVI 7, 1. wie ich das hörte, gab ich die Reise ohne jedes Bedenken auf."

So konnte oft und öfter, als wir hören, das Gewissen im Urteil der 'Guten' seine Beruhigung finden, dem Spruche der Pallas gemäß; leider aber nicht immer. Mehr als einmal regt sich der quälende Zweifel: sind die 'Guten' auch wirklich gut? Sind die noch gut, „deren Torheit so weit geht, daß sie nach dem Untergang der Republik ihre Fischteiche heil zu erhalten hoffen?“ „Wen verstehst du *A. I 8, 6.*
unter den 'Guten'? Ich begreife dich nicht — ich für meine Person kenne keine. Nämlich, wenn wir unter den 'Guten' einen Stand verstehn; vereinzelt mögen ja ein paar brave Männer unter ihnen sein.“ „Zu den *A. VII 7, 5.*
'Guten' soll sich Caesar neigen? Eine frohe Botschaft! Aber wo findet er sie, wenn er sich nicht etwa aufhängt?“ Und wenn die 'Guten' nicht gut sind, wenn *A. XIII 40, 1*
sie ihr Urteil aus Gleichgültigkeit nicht fällen wollen oder aus Mißgunst fälschen — wer soll uns dann rechtfertigen?

'Unser eignes Gewissen.' Tatsächlich beruft sich Cicero mehr als einmal auf diese höhere Instanz. „Ich halte mich an meinem guten Gewissen aufrecht; es sagt mir, daß ich mich um den Staat, als ich es noch konnte, wohl verdient gemacht, zu allen Zeiten aber es treu mit ihm gemeint habe.“ „Ich brauche mich nicht *A. X 4, 5.*
darum zu kümmern, was andre in dieser Angelegenheit — Tullias Ehrentempel — von mir denken; mein eignes Gewissen gilt mir mehr, als das Gerede der ganzen Welt.“ „Ich sorge nicht um die Meinung der *A. XI 28, 2.*
Leute; fürs ganze Leben gilt der Satz: keinen Nagelbreit vom Pfade des guten Gewissens!“ Das klingt *A. XIII 20,*
zuzeiten ganz zuversichtlich; doch können wir die Grenzen dieser Zuversicht leicht abmessen. Es ist eine eigne Sache um dies Gewissen: eine starke

Stütze für den Naturzögling, wird es zu einer sehr trügerischen für den, der alles hat lernen müssen. Es steht damit wie mit dem Wirklichkeitssinn, dem es auf dem Gebiete der Ethik entspricht; wer gibt ihm, wenn es schwankend und unsicher geworden, den geforderten Halt?

Nun, vielleicht der beste unter den besten, der auserwählte F r e u n d; das ethische Anlehnungsbedürfnis hat den gleichen Ursprung, wie dort das praktische. Es ist auch ein rührendes Schauspiel, wie Cicero sich in Zweifelsfällen mit seinem 'was tun?' immer und immer wieder an Atticus wendet, wie er dort, wo er falsch gehandelt zu haben glaubt, sich mit der — oft nur eingebildeten — Gewißheit tröstet, nach seinem Rat gehandelt zu haben. Ich schreibe die Stellen nicht erst her; nur eine, die entscheidende: „dein Antlitz pflegt mir vor den Augen zu schweben, wenn
A. VI 2, 8. ich an die Pflicht, an den Tugendpreis denke." Vereinzelt sucht er auch an andren — Servius, Oppius, Cassius — einen Halt, aber zu Atticus kehrt er immer wieder zurück. „Es ist schon lange her, daß du mir mehr wert bist, als jene alle. Auch mich selber schätze ich nicht gering, mein Urteil ist mir lieber als ihres, so viele ihrer sind. Dennoch gehe ich nicht weiter, als mir die weisen Männer gestatten, deren Schriften in dieser Frage — der Frage von der Trauer — ich nicht nur gelesen, sondern in meine eignen Schriften
A. XII 21, 5. hinübergeleitet habe." Doch heißt es auch von ihm einmal: „Wenn ich deine Briefe lese, komme ich mir weniger schuldig vor (weil er i. J. 49 dem Pompejus nicht gefolgt war), aber ach! nur so lange, als ich sie lese; dann bricht der Schmerz wieder hervor,

und das Gespenst der Schmach tritt mir von neuem vor die Augen . . .“ *A. IX 6, 5.*

Die höchste Instanz ist aber doch die Nachwelt, das ewige Leben der Legende; vor der Nachwelt gerechtfertigt dazustehn, — das ist Ciceros letzter, äußerster Wunsch. „Es ist Zeit, daß ich an jenes ewige Leben denke, nicht an dies kurze, das ich jetzt lebe“ — wie die äußerlich christliche Fassung des Satzes *A. X 8, 8.* seinen ersten modernen Leser fesselte, davon demnächst. „Mich bewegt die lange Zeit, da ich nicht mehr da sein werde, weit mehr als diese kurze, die mir doch schon allzulang erscheint.“ „Was wird die Geschichte *A. XII 18, 1.* von mir nach Jahrhunderten berichten? Ihr Urteil flößt mir weit mehr Besorgnis ein, als das Gerede der jetzt lebenden Menschen.“ Wird nur dies Urteil *A. II 5, 1.* ein lautres sein? Das wissen wir am besten, die wir selber Geschichte sind. Nein; Haß und Gunst werden es vielfach beeinflussen und trüben. Also lieber Gunst; wenn denn schon alles Schein ist, so mag es doch lieber ein schöner sein . . . Aus dieser Stimmung heraus, als ihm der Glaube an die Güte der 'Guten' verloren gegangen war, ist der berühmte Brief an Luccejus geschrieben, dies Hauptparadestück aller Cicerofeinde. Freilich, was wissen sie von all dem qualvollen Ringen um die Rechtfertigung, von all den Kämpfen, die das Gebot der Pallas im Herzen der Lernenden und Denkenden erregt! Für sie hat eine andre weise Frau ihr Sprüchlein geschrieben — das Sprüchlein von der hohen Kraft der Wissenschaft: „und wer nicht denkt, dem wird sie geschenkt, der hat sie ohne Sorgen.“

Cicero ward sie nicht geschenkt; er hat sie mühsam erworben, und sie war ihm ein höchst sorgenvoller, stets gefährdeter Besitz. Das Leben wurde nicht müde, ihn in immer schwierigere, immer widerspruchsvollere Lagen zu bringen, um ihm von neuem das Gorgonenantlitz der Frage entgegenzuhalten: 'was ist hier Pflicht?' — Will man sie am Werk sehn? Im Jahre 56 hatte er sie, durch unverdiente Kränkungen seitens der 'Guten' bewogen, falsch beantwortet, indem er seinen Frieden mit den Triumvirn schloß. „Ich wollte mir den Zwang dieser neuen Verbindung auferlegen, um mir die Möglichkeit abzuschneiden, zu jenen zurückzufallen, die mich selbst in meiner bedauernswerten Lage mit ihrer Mißgunst nicht verschonen wollen . . . es ist Zeit, daß ich mich selber liebe, da ich ihre Liebe um keinen
A. IV 5, 1. Preis erwerben kann.“ Die Folge war der immer nagende Wurm, der Zwiespalt der alten und neuen Pflichten: „Rede ich in Staatsangelegenheiten wie ich soll, so gelte ich für wahnsinnig; rede ich wie ich muß, so gelte ich für verkauft; schweige ich, so komme ich ihnen wieder gedrückt und unfrei vor; wie soll
A. IV 6, 2. mir das nicht überaus schmerzlich sein?“ Und weiter dasselbe Lied — das Lied von der Reue: „Ich möchte lieber auf jenem Sessel sitzen, der bei dir unterm Bildnis des Aristoteles steht, als auf ihrem kurulischen Stuhl; lieber mit dir auf deinem Landsitz wandeln, als mit ihm, mit dem ich doch nunmehr wandeln
A. IV 10, 1. muß.“ Die Kandidatenprozesse stehn bevor — Domitius, Messalla, Scaurus. „'Was wirst du zu ihren Gunsten sagen können?' höre ich dich fragen. Ich will des Todes sein, wenn ich es weiß; in jenen drei Büchern, die du so sehr lobst (den Büchern 'vom

Redner'), finde ich darüber nichts." — Dann wieder *A. IV 17, 5.*
die Selbstverteidigung: „Ich denke dran, wie wunder-
schön die Republik sich ausnahm während der kurzen
Zeit meiner Führung — und welchen Dank ich dafür
eingeerntet habe! So empfinde ich keinen Schmerz
darüber, daß einer die ganze Macht in sich vereinigt
— mögen jene darob bersten, die mir mein bißchen
Macht nicht gönnten . . . Ich denke nicht an die
Höhe, von der ich gestürzt bin — ich denke an die
Tiefe, von der ich meinen Wiederaufstieg begann." *A. IV 18, 2.*
— Ein andres Bild: i. J. 51 hat er als Statthalter
Ciliciens die Pflichtfrage im Konflikt mit Brutus
richtig beantwortet, trotzdem Atticus zur Nach-
giebigkeit und zum Opportunismus geraten hatte.
„Du bist es, der so sagt" — schreibt er ihm un-
willig — „du, dessen Antlitz mir vor den Augen
zu schweben pflegt, wenn ich an die Pflicht und
an den Tugendpreis denke!" „Mag mir zürnen wer *A. VI 2, 8.*
will — ich werde es tragen; das Recht ist doch
auf meiner Seite!" Auch Bibulus hatte die Frage *A. VI 1, 8.*
im Konflikt mit Caesar i. J. 59 richtig beantwortet:
„ich sagte, daß ich dies angeblich bedauernswerte
Geschick des Bibulus allen Triumphen und Siegen
vorzöge"; Pompejus dagegen i. J. 49 im Konflikt *F. I 9, 7.*
mit demselben Caesar falsch: „ich denke, da ist
ihm das Gute leibhaftig vor die Augen getreten . . .;
er aber sagt dir Valet dem Guten und flieht nach
Brundisium!" *A. VIII 8, 2.*

Doch wie hat er sie selbst beantwortet, die Frage nach der Pflicht, in diesem selben Konflikt? Gerade darüber besitzen wir in den Briefen an Atticus B. VII—X einen eingehenden, die intimste

Herzensregung wiedergebenden Bericht; es ist für
den Psychologen ein ganz einzigartiger Schatz, so
recht dazu angetan, zu einem dramatischen Monolog
verarbeitet zu werden. Was wir an einer Stelle
lesen — „die Abwägung der Pflicht hat mich bis jetzt
gequält und quält mich noch; ich möchte lieber, daß
meine Handlungsweise vielen unvorsichtig, als daß sie
A. VIII 15, 2. auch nur einigen unehrenhaft erscheine“ — zieht
sich wie ein roter Faden durch alle vier Bücher.
„Was tun? Ich frage nicht nach jenem Äußersten:
wenn es erst zum Kriege kommt, will ich lieber mit
dem einen unterliegen als mit dem andren Sieger
A. VII 1 4. sein. Nein, ich frage nach dem Nächsten . . .“ Das
Schlimmste ist, daß die Grenze, wo dies Nächste auf-
hörte und jenes Äußerste begann, sich nicht präzis
darstellen ließ; Cicero meinte noch lange, es könne
Friede werden, als der Krieg bereits zur Tatsache
geworden war. Das Nächste war ihm, ob er das
cäsarische Rom betreten dürfe. „Soll ich mich ihm
also übergeben? Gesetzt, ich könnte es ungefährdet
tun — viele empfehlen mir diesen Weg — wird es
A. VII 22, 2. auch ehrenhaft sein?“ „Caesar soll mit meinem Be-
nehmen sehr zufrieden sein — so wird mir vielfach
geschrieben; ich habe nichts dagegen, wenn ich nur
auch in der Folge, wie bisher, alles Unehrenhafte
A. VII 23, 3. vermeide.“ Pompejus hat Rom schimpflich aufge-
geben; soll ihm Cicero folgen? Atticus scheint der
Ansicht zu sein: „ich glaube indes, wir verstehn in
dieser Sache unter dem, was ehrenhaft und meiner
A. VIII 2, 1. würdig ist, nicht dasselbe.“ Also nach Rom gehn?
„Brauche ich denn dazu ein besseres Vorbild, als
Sokrates, der unter den 30 Tyrannen keinen Schritt
A. VIII, 2, 4. aus dem Stadttor getan?“ Nur vorläufig, versteht sich;

bis zu jenem Äußersten ist es ja noch weit. So hat man denn Zeit zu philosophisch-rhetorischen Kontroversen, wie sie der Brief A. IX 4, 2 so anschaulich schildert . . . Hat man wirklich Zeit dazu? Es klingt doch besorgniserregend, wenn es bald drauf heißt: *A. IX 7, 1.* „Ein Bedenken quält mich, ich könnte etwas Unehrenhaftes tun . . . oder vielmehr getan haben." Dann kam der Gefürchtete selbst; da galt es, den Lockungen wacker standzuhalten. Es scheint geglückt zu sein; „ich glaube nicht, daß er mit mir zufrieden ist; dafür war ich selbst mit mir zufrieden, was mir schon lange nicht vorgekommen ist." Also nicht *A. IX 18, 1.* nach Rom; aber das ist erst die Hälfte. Die Pflicht ruft nach Brundisium, nach Epirus: genügt man ihr, wenn man in Italien bleibt? „Mich foltert der Gedanke, ich sei in eine Lage geraten, wo ich weder einen zweckmäßigen, noch einen ehrenhaften Entschluß fassen kann." „Meine Verschuldung *A. X 18 (?)* ist so tief, daß ich keine würdige Entscheidung mehr fällen, ja nicht einmal mehr erheucheln kann." Stärker und stärker pochte der Hammer *A. XI 21, 3.* der Pflicht an das schwankende Herz; zuletzt hielt er nicht mehr aus, es zog ihn fort nach Brundisium, nach Epirus . . .

Man hat dies Hin- und Herwogen des Entschlusses kläglich genannt; man ist eben hoffnungsloser Simplist. Aber ich wünschte diesem Seelenkampf einen zweiten an die Seite zu stellen, der so lauter, so ernst wäre, so sehr die innersten Tiefen des sittlichen Wesens durchwühlte, wie dieser. — Und es war lange nicht der einzige. Nach Pharsalus, nach den Iden des März, nach der Abreise aus Italien wiederholte sich die Frage 'was ist hier

Pflicht?' und führte zu ähnlichen, ebenso quälenden Konflikten.

Doch so sehr auch das Gute und die 'Guten' für den Zögling der griechischen Philosophie von den Wogen des Zweifels umstürmt waren — darüber, was schlecht, ganz schlecht war, gab es keine Unsicherheit. In der Stufenleiter, die Plato für die Typen der menschlichen Gesellschaft geschaffen hat, stand zu unterst — der Tyrann: „Auch die Augurien geben mir Mut — nicht die unsres (Augurn-)Kollegiums von Attus her, sondern die
A. X 8, 6. platonischen über die Tyrannen.“ Eben diesen Tyrannen hatte ihn auch die historisierende Rhetorik hassen gelehrt; eben ihm galten auch alle Flüche der römischen Legende. Alle Bildungselemente, die Ciceros Charakter geschaffen hatten, vereinigten sich in dem einen Wahlspruch — *reges odisse superbos*. Hier gab es für Cicero kein Schwanken: Sulla, Catilina, Lentulus, Caesar, Antonius — ihnen allen gegenüber, sobald sie sich als Tyrannen zu erkennen gaben, war er stets nur einer Meinung.

Aber unsre Zeichnung ist immer noch zu einfach ausgefallen, und der Leser wird selbst in ihr einen wichtigen Zug vermißt haben, der doch in den angeführten Äußerungen deutlich genug zutage tritt. Wo der angelernte Edelsinn in sich selbst uneins ist, macht sich, bemerkt und unbemerkt, das *primum naturale* geltend, der angeborene Selbsterhaltungstrieb, und beeinflußt den Entschluß. Er kann es um so leichter tun, je williger ihm die Rhetorik, als die Kunst des Findens, ihre Dienste

anbietet. Es wird ihm nicht schwer fallen, seinem Träger einzureden, daß es durchaus möglich ist, die Sorge für seine eignen Interessen mit der Erfüllung der Bürgerpflicht zu vereinigen: „mein Benehmen ist so geregelt, daß ich einerseits in Staatsangelegenheiten die nötige Festigkeit wahre, andrerseits aber in meinen eignen — wegen des Wankelmuts der Guten, der Unbilligkeit der Neidlinge, der Kränkungen der Übelgesinnten — die nötige Vorsicht nicht außer Augen lasse.“ Es wird ihm nicht schwer fallen, ihm auch *A. I 19, 8.*
die weitere Folgerung annehmbar zu machen — daß auf seiner Person das Heil des Staates beruhe, daß er also nur für den Staat sorge, indem er sich ihm erhält: „warum hat mir Pompejus seine Hilfe versagt — mir, in dessen Sache doch das Heil der Republik enthalten war?“ Es wird ihm nicht schwer fallen, *A. VII 3, 4.*
dort, wo die Dankespflicht ein Opfer verlangt, ihm den Gedanken einzuflüstern, daß die vermeintliche Wohltat eigentlich keine gewesen sei, daß der Wohltäter nur etwas Selbstverschuldetes wieder gut gemacht, oder aber durch nachmalige Mißgunst den Anspruch auf Dank verwirkt habe. So klingt durch den Widerstreit der Pflichten die *vox humana* hindurch, die Sehnsucht nach dem Leben — „dem Leben, das ich, der Mann des Gedankens und der Mann der Tat, für das schönste gehalten habe“ — *F. IX 17, 2.*
dem Leben, wie er es sich durch eigne Tatkraft aufgebaut hatte, mit dem engeren und weiteren Kreise der Familie, mit der durchgeistigten Freundschaft, mit jenem römischen Gepränge der senatorischen *ornamenta*, mit jener andächtig lauschenden oder stürmisch bewegten Menge des Forums, mit jenem ganzen äußeren Beiwerk, das einem

eindrucksfähigen Sinne so viel zu sagen weiß, den *A. XVI 2.* Villen, jenen 'Juwelen Italiens', auf deren Ausschmückung im Sinne der griechischen Bildung er so viel Sorgfalt verwendet hatte ... Die Moralisten mögen nur ohne Sorge sein, die Stimme der Pflicht wird sich schon Gehör verschaffen, wenn es zum 'Äußersten' kommt; aber hart wird es werden, — unaussprechlich hart.

II

Das war in ihrem schematischen Aufbau die Persönlichkeit, mit der sich die Stimmführer der Renaissance abzufinden hatten; die Persönlichkeit, die seitdem nicht aufgehört hat, für Gelehrte und Ungelehrte das vielumstrittene Objekt der wechselnden Meinungen abzugeben.

In der Tat war Cicero für das ganze Jahrtausend vor Petrarca nur ein Begriff, eine Formel gewesen. Die christlichen Autoren, die Schriftsteller des Mittelalters erwähnen ihn ziemlich oft; aber mögen sie es nun in lobendem oder in tadelndem Sinne tun — sie meinen immer nur seine Werke, nicht ihn selbst. Es gehört schon die ganze Gelehrsamkeit eines Joannes Saresberiensis dazu, um von ihm anzumerken, daß er „von den Höchsten der Größte hätte sein können, wenn seine Lebensführung seiner Weisheit entsprochen hätte". Anders wurde die etruskische 'Volkssage' mit ihm fertig, die ihre Entstehung wohl zerfetzten Scholarenreminiszenzen verdankt: sie machte, dem ritterlichen Geist der Zeit entsprechend, einen gewaltigen Kriegshelden aus ihm, der an der Spitze

seiner Heerscharen den 'Catellina' in Fiesole belagerte und zur Übergabe zwang — wobei indes die Sympathien des 'Volks', echt scholarenmäßig, weit eher auf seiten des kühnen Rebellen waren.

Für Petrarca freilich — wie es bei den individualistischen Neigungen der Renaissance natürlich ist — war Cicero von vornherein ein lebendiger Mensch; er stellte sich ihn aber, seinem Ideale entsprechend, als einen leidenschaftslosen Weisen vor, welterfahren und weltverschlossen, mit mildem, friedlichem Lächeln auserwählten jüngeren Freunden gute Lehren erteilend — mit einem Worte, als den Cicero der 'Tusculanen', wie ihn die alten Kupfer darstellen.

Die Lektüre seines Briefwechsels enttäuschte ihn; es war nur begreiflich. Der Flug des Pfeiles, der sich von fernher betrachtet so gerade, so sicher ausgenommen hatte, erschien in der Nähe ungleich und zitternd; der Weise der 'Tusculanen' wurde zu einem Menschen, der im Parteiengewirr selbst Partei nimmt, der in seinen Entschlüssen schwankt, der Hoffnungen faßt und bereut. Daran mußte man sich erst gewöhnen: für den Augenblick war der Verlust zu groß. „O du", schreibt ihm Petrarca ins Jenseits, „du ewig unruhiger, ewig besorgter Greis! Warum mußtest du dir dieses beständige Ringen, diese fruchtlosen Feindschaften zum Lebensziel machen? Warum mußtest du deine beschauliche Muße aufgeben, die doch deines Alters, deines Berufes, deiner Lebensstellung allein würdig war? Warum mußte der eitle Glanz des Ruhmes dich, den Greis, in die Kämpfe der Jugend locken, um dich nach so viel Unglücks-

fällen eines für einen Weisen unwürdigen Todes sterben zu lassen? Vergessen hast du die Ratschläge deines Bruders, vergessen deine eigenen heilsamen Lehren; gleich dem nächtlichen Wanderer schrittest du in der Finsternis voran, die Fackel in der Hand; du erhelltest den Pfad denen, die hinter dir gingen, mußtest aber selber in kläglicher Weise straucheln ... Um wie viel würdiger — zumal eines Philosophen — wäre es gewesen, dein Greisenalter ruhig auf deinem Landgut zu verleben und dabei, wie
S. 203. du selber irgendwo sagst, dich nicht um dies kurze zeitliche, sondern um jenes ewige Leben zu sorgen; keinen Ämtern nachzustreben, nach keinen Triumphen zu trachten, um keinerlei Catilinas der Welt deine Ruhe zu opfern! Doch darüber wäre jetzt alles Reden verspätet; lebe wohl auf ewig, mein Cicero. Gegeben auf Erden, in der transalpinischen Kolonie Verona auf dem rechten Ufer des Athesis, am sechszehnten Tage vor den Kalenden des Quintils, im tausenddreihundertfünfundvierzigsten Jahre nach der Geburt jenes Gottes, den du nicht gekannt hast."

Man hat diesen Brief kindisch gescholten; er ist aber sehr bezeichnend, für Petrarca sowohl wie für die Humanisten überhaupt: er zeigt uns das Ideal, dem sie zumeist, in der Theorie wenigstens, zustrebten. Um aber zu keinen Mißdeutungen Anlaß zu geben, schrieb Petrarca nach einem halben Jahr an Cicero einen andern Brief — denselben, in dem er ihn seinen und seiner Gesinnungsgenossen Führer
S. 167 f. nennt. „Meine Vorwürfe", schreibt er dort, „galten nur deinem Leben, nicht deinem Geist noch deiner Beredsamkeit; deinen Geist bewundere ich, deine Beredsamkeit bete ich an. Ja, auch dein Leben

mißfällt mir nur insoweit, als ich in ihm die einem Weisen geziemende Stetigkeit der Überzeugung (*constantia*) vermisse."

Wie gesagt, daran mußte man sich gewöhnen; als das Jahrhundert zu Ende ging, hatte man sich dran gewöhnt. Der Brief, den Salutati nach Auffindung der vermischten Briefe an Pasquino schrieb — in jeder Hinsicht eine Parallele zum obenangeführten Briefe Petrarcas — kennzeichnet die vollzogene Wandlung. „Deinem Geschenk verdanke ich es," schreibt er ihm, „daß ich den Ursprung des Bürgerkriegs erschaut habe, sowie die Kräfte, die jene Hauptstadt der Welt der bürgerlichen Freiheit beraubt und der Sklaverei des monarchischen Regiments überantwortet haben. Ich habe meinen Cicero kennen gelernt — wie weich er gegen seine Familie gewesen ist, wie leichtgläubig dem Sohn gegenüber, wie mutlos im Mißgeschick, wie furchtsam in Gefahren, wie selbstvertrauend und sicher im Glück. Kurz, ich habe viel gesehn und darüber eine solche Freude empfunden, wie ich kaum hätte hoffen oder glauben dürfen. Ist es doch die höchste Freude, mit einem Cicero zu reden und dazu so viele hochangesehene und kundige Männer, als uns in jenem Band entgegentreten, in ihrer Redeweise, ihrem Charakter, ihren Vorzügen, ihren Schicksalen und Leiden kennen zu lernen." Allerdings ist es der Kanzler der Republik Florenz, der zu uns spricht: dem Manne der Tat mag das Geheimnis der Tat eher aufgegangen sein, als dem Mann der beschaulichen Muße. Der hier zuerst angeschlagene Ton — der Ton der teilnehmenden Wärme, die gegen Fehler

nicht blind ist, sie aber einem Manne, der ehrlich strebend sich bemüht, auch zu verzeihen weiß — ist auch in der Folgezeit bis auf den heutigen Tag maßgebend gewesen, wenn auch nicht, wie sich von selbst versteht, für die 'kritische Methode'. Doch von der wird noch hin und wieder ein Wörtchen zu sagen sein; wir kehren zu Petrarca zurück.

Die Mißbilligung, mit der er das politische Leben seines Lieblings verfolgte, mußte ihn auch seinen Reden gegenüber kühl stimmen.

Man möchte es freilich kaum glauben, wenn man den Brief liest, den er seinem Freund Lapo da Castiglionchio schrieb, als er ihm nach vier Jahren seinen Codex von vier neuen ciceronianischen Reden zurückschickte; er entschuldigt die Verzögerung damit, daß er, in Ermangelung eines vernünftigen Kopisten, die Handschrift selbst hat abschreiben müssen. „Ich habe alles erst beim Schreiben gelesen. 'Wie?' höre ich dich fragen, 'du hast geschrieben ohne zu wissen was du schreibst?' Für den Anfang genügte es mir, den Gegenstand jedes Werkes zu kennen; je weiter ich in den Einzelheiten fortschritt, um so größer war die Lust, die ich empfand, um so größer der Eifer, der mich fortriß. So kam es, daß ich, lesend und schreibend zugleich, nur das eine bedauerte, daß die Schnelligkeit meiner Feder hinter der meines Wunsches zurückblieb: ich fürchtete, das Auge möge der Hand vorauseilen, und die Lesefreude meinen Schreibereifer verringern. Indem also die Hand dem Auge als Zügel, und das Auge der Hand als Sporn diente, wuchs mir allmählich mein Werk, so daß ich nicht nur zu der Arbeit selbst Lust gewann, sondern auch

beim Schreiben mir mehreres wörtlich einprägte. ... So kehrt denn dein Cicero als ein froher Bote meines Dankes zu dir zurück, und bleibt doch wieder bei mir, nachdem er mir — als guter Freund sag ich's ihm ins Gesicht — einen Dienst abgezwungen, den ich keinem andern Schriftsteller erwiesen haben würde."

Aber von dieser Freude am Inhalt des neuen Besitzes ist es noch weit bis zu dessen Billigung: tatsächlich ist Petrarcas Anklagematerial gegen Ciceros *inconstantia* nicht zum wenigsten den Reden entnommen. Gelobt hat er nur eine — und diese Ausnahme ist abermals sehr bezeichnend, denn es ist die Rede *pro Archia*. „Hier bringe ich dir", schreibt er demselben Lapo, der als Jurist gewissermaßen Ciceros Fachgenosse war, „die versprochene Rede des Tullius für Licinius Archias, ganz voll des ausgesuchtesten Lobes für die Dichter. Es wird dich freuen, denke ich, einem so würdigen Zeugnis den Beweis zu entnehmen, daß der größte aller Redner es möglich fand, auch unsren innigsten Bestrebungen das Wort zu reden." Das ist allerdings der Augenpunkt, unter dem man die Archiana betrachten muß, um ihr ein Interesse abzugewinnen. Man weiß ja, was die *alma poesis* der Renaissancezeit gewesen ist: der Inbegriff aller idealistischen und freiheitlichen Bestrebungen gegenüber dem Utilitarismus der praktischen Disziplinen, der Theologie, Jurisprudenz und Medizin; als 'Poeten' haben die Humanisten auch die deutschen Universitäten erobert. Und auch hierin ist Cicero ihr Bannerträger gewesen, seine Autorität hat auch diese ihre Bestrebungen gedeckt. Getraut man sich, diesen Standpunkt den Schülern begreiflich zu machen? Dann möge man die Archiana mit ihnen lesen;

sonst nicht. Denn freilich ist die dort befürwortete Poesie nicht unsre Poesie: „andre Zeiten, andre Lieder.“

Wenn somit der Führer der Renaissance Ciceros Reden skeptisch gegenüberstand, so hatte seine Philosophie dafür sein ungeteiltes Lob. Das kann S. 212. man schon dem obenangeführten Brief entnehmen, aber auch andre Zeugnisse sind im Überfluß da. „Wer die Bücher *de finibus* liest, dem bleibt auf diesem Gebiet nichts mehr zu hören und zu denken übrig“ — ein Lob, das glücklicherweise subjektiv ebenso falsch ist wie objektiv. „Der 'Cato major' enthält alles, was einem das Alter nicht nur erträglich, sondern auch angenehm machen kann.“ Aus den Büchern 'vom Wesen der Götter' hat er, freilich in loyalster Weise, ganze Kapitel in sein Werk 'von eigner und fremder Unwissenheit' herübergenommen. Aus der Schrift 'von der Weissagung' hat er gelernt, daß die Kenntnis der Zukunft für den Menschen weder möglich ist, noch, wenn möglich, nützlich sein würde. Aber das meiste, das höchste Lob hat er seiner Pflichtenlehre gezollt. „Wer könnte den sittlichen Ernst dieser Bücher in geziemender Weise rühmen, ihre künstlerische Anmut, die heilsamen Unterweisungen, die begeisternden Aufmunterungen, deren sie voll sind, — so geeignet, den jugendlichen Geist zu entzünden und mit Sehnsucht nach dem wahren Ruhme zu erfüllen?“

So blieb denn, trotz all jener bösen Tropfen, Cicero sein Ideal für immer; dies sein Bekenntnis hat er auch dichterisch besiegelt. In der zehnten Ekloge, die dem Tode der Laura und des Lorbeers gilt, gedenkt er in seiner idyllischen Rätselsprache der beiden großen Arpinaten, Marius und Cicero,

von wannen
Zweimal der Herde die Rettung erschienen ist: jener der Rechten,
Dieser der Zunge Gebieter. So hat ein winziger Grasfleck
Zwei Vorkämpfer genährt, ein Baum zwei Riesen beschattet.

Und in seinen *Trionfi* beschreibt er u. a. den Siegeszug der Ruhmesgöttin: an der Spitze der römischen Literatur schreiten zweie, gleichen Schritt haltend mit Homer: der eine ist „der mantuanische Sänger“ (Vergil), der andre „derjenige, unter dessen Tritte der Rasen erblüht. Das ist jener M. Tullius, bei dem sich deutlich zeigt, wieviel Blumen und Früchte die Beredsamkeit hat; die zwei sind“ — so fügt er mit dem berechtigten Stolze des Italieners hinzu — „die beiden Augensterne unserer Literatur.“ Wir wollen dem Leser die Originalverse nicht vorenthalten:

. . . ed uno, al cui passar l'erba fioriva.
Quest' è quel Marco Tullio, in cui si mostra
chiaro, quant' ha eloquenza e frutti e fiori;
questi son gli occhî della lingua nostra.

Seine Freunde belohnten seinen Eifer in der Verehrung des großen Toten: indem sie seiner Tochter Francesca den Namen Tullia gaben, stellten sie ihn selber deren Vater gleich — eine Artigkeit, die in der Folgezeit eine gar merkwürdige Parallele finden *S. 331.* wird.

Die übrigen Humanisten Italiens folgten ihrem Führer — allen voran der begeisterte Verehrer Petrarcas, Boccaccio. In seinem Buche *de casibus virorum illustrium* — einer Kette von Visionen in der Art der soeben erwähnten *Trionfi* Petrarcas — ist auch von Cicero die Rede; er

erscheint ihm als ein Mann von wohlwollendem, ehrwürdigem Gesichtsausdruck, von stiller Wehmut verklärt. Bald hätte ihn Boccaccio erkannt; aber seine Hierophantin Fortuna kommt ihm zuvor. „Das ist der gewaltigste, der ruhmreichste unter den Jüngern der Philosophie, das Haupt der römischen Beredsamkeit, Tullius Cicero.“ Staunend erhebt Boccaccio seine Augen auf ihn, das Bewußtsein seiner Ohnmacht überkommt ihn: wie soll er sich erdreisten, das Leben dieses Mannes zu beschreiben! Zuletzt entschließt er sich doch; es versteht sich von selbst, daß diese Lebensbeschreibung sich zu einem schwärmerischen Lobgesang gestaltet.

Mit der Zeit wurde auch ihm, dem Begründer der italienischen Kunstprosa, der Ehrenname des ‘italischen Tullius’ zuteil, — ohne freilich daß man sich recht sagen konnte, warum; denn wenn die einen ihn damit begründen, daß er gegebenenfalls gleich gute Reden gehalten haben würde, so ist es eine ebenso bedenkliche Ähnlichkeit, wie die von den andern entdeckte — daß nämlich beide gleich schlechte Verse gemacht hätten. In der Tat, sieht man vom formellen Einfluß ab, der nicht so leicht zu beurteilen war — von ihm wird noch die Rede sein —, so läßt sich vom Ciceronianer Boccaccio nicht eben viel sagen; die stofflichen Anleihen, die er für seine ‘Göttergenealogie’ in den Büchern ‘vom Wesen der Götter’ macht, wiegen nicht allzuschwer. „Die Lektüre Ciceros bereicherte Boccaccios Erudition, ohne seinen Geist zu befruchten; für Petrarca ward sie zum Samen, der ihm zahlreiche, in jedem Werke niedergelegte Früchte trug.“

Auch die folgende Generation blieb ihm treu; noch mehr: da um diese Periode auch Petrarca zur Vergangenheit gehörte, so konnte von der frischen Streitlust der Zeit die Frage aufgeworfen werden, welcher von beiden bedeutender sei. Mit dieser Frage beschäftigt sich Lionardo Bruni in seinem Dialog *de tribus vatibus*, der ganz in der Art der ciceronianischen Dialoge aufgebaut ist, obgleich sein Inhalt mehr an Tacitus' *de oratoribus* erinnert. Dieses interessante Werkchen kann als der Vorläufer der berüchtigten *querelle des anciens et des modernes* betrachtet werden. Als Anwalt der Alten tritt hier Niccoli auf, Brunis Freund; er erhebt Cicero bis in den Himmel und reißt Petrarca herunter; u. a. sagt er, ein einziger Brief Ciceros wäre ihm mehr wert, als alle Prosawerke Petrarcas, eine Ekloge Vergils mehr, als alle seine Gedichte. Als er dann gebeten wird, auch zu Petrarcas Gunsten etwas zu sagen, nimmt er ironisch seine früheren Worte zurück und beschließt seine Palinodie mit der scherzhaften Wendung, ein Prosawerk Petrarcas sei ihm teurer als alle Briefe Vergils, ebenso ein Gedicht Petrarcas teurer als alle Gedichte Ciceros.

Doch war schon der bloße Vergleich Petrarcas mit dem Manne, den er schwärmerisch verehrte, eine Ungerechtigkeit gegen jenen: der Kultus Petrarcas vertrug sich ausgezeichnet mit dem Kultus Ciceros, dessen Intensität mit der Zeit eher zu- als abnahm. Von Niccoli, der durchaus mehr durch persönlichen Einfluß, als durch seine Schriften wirkte, können wir uns nach der Rolle, die er bei seinem Freunde Bruni spielt, eine Vorstellung machen. Einen zweiten Freund Brunis, den obenerwähnten Salutati, nennt sein

Biograph Villani, auch ein Humanist, geradezu einen Affen Ciceros, womit er ihn nicht etwa herabsetzen, sondern im Gegenteil loben will — „durch seine Prosawerke“, sagt er, „hat er solchen Ruhm erworben, daß er mit Fug und Recht der Affe Ciceros genannt werden kann.“ Traversari mußte als Mönch seine Vorliebe zu Cicero schamhaft verhüllen, doch gibt sie sich gegen seinen Willen durch die Form und den Geist seiner Werke kund, sowie durch die Passion, womit er an Lactanz, dem christlichen Cicero, hängt. Vergerio verteidigte Cicero leidenschaftlich gegen die Angriffe Carlo Malatestas, der ihn einen Rechtsverdreher und Phrasendrescher gescholten haben soll. Aber der Hauptverehrer Ciceros war das Haupt dieser Generation, der berühmte Poggio, der sich selbst seinen Schüler nannte und gern alle Schätze der Dogmatik gegen eine neue Rede von ihm hergeben zu wollen erklärte. Einen unglaublichen Skandal brachte die folgende Generation: Lorenzo Valla, ihr künftiges Haupt, schrieb eine Abhandlung, in der er Cicero mit dem (neugefundenen) Quintilian verglich und sich für den letzteren entschied. Mochte auch das Paradoxe des Vergleiches gegen die Aufrichtigkeit des Autors sprechen, mochte Vallas Freund Beccadelli die Abhandlung für eine bloße dialektische Spielerei erklären, mochte Valla selber späterhin durch seine bekannten *elegantiae* seine Verehrung für den Meister der römischen Prosa bezeugen: vergessen wurde ihm seine ‘Lästerung’ sein Lebtag nicht, — wie sie denn auch das Schicksal der häretischen Schriften teilte und deshalb für uns nur aus Zitaten kümmerlich wiederherstellbar ist. Besonders tief hat sie den alten Poggio empört: „kann es einen

ausdrücklicheren, einen handgreiflicheren Beweis des Unverstandes geben, als wenn jemand erklärt, Ciceros Schreibweise gefalle ihm nicht?“ Das war eine Variante zu jenem bekannten Urteil Quintilians, dessen Stand- S. 44.
punkt hiermit für den einzig richtigen erklärt wurde.

So war durch die vereinten Bemühungen der Hauptstimmführer der italienischen Frührenaissance Cicero dem Abendlande wiedergewonnen; für die einzelnen Phasen dieses Kampfes von Petrarca bis Valla mag der obige kurze Überblick genügen. Ihn weiter in die Hochrenaissance und über die Alpen zu verfolgen, können wir uns erlassen. Um so mehr drängt sich eine andre Frage auf: wie ist diese auffallende Wendung zu Ciceros Gunsten zu erklären? Worin lag sein Wert für die Renaissance — jener Wert, der allein diese bedingungslose, fast abgöttische Verehrung begründen konnte?

Diese Frage soll uns in den folgenden Kapiteln beschäftigen; indem wir am Schema festhalten, das wir oben für die frühchristliche Periode entworfen haben, S. 149.
unterscheiden wir auch hier Form, Inhalt und Geist.

12

Non fructificat autumno arbor, quae vere non floruit.

Petrarca.

In Hinsicht auf die Form ist Ciceros Einfluß auf die gesamte Renaissance so zweifellos und allbekannt, daß uns nimmermehr das Was, allerhöchstens das Wie interessieren kann. Aber auch zu diesem Interesse müssen wir uns erst einen Weg

bahnen durch die Widerlegung eines Einwandes, den man *a limine* gegen alle unsre Ausführungen erheben könnte. Ist die Form der Rede überhaupt etwas Wertvolles? Ist nicht vielmehr ihr Kultus etwas Überreiztes und Krankhaftes? Gerade in Deutschland wird man nicht müde diesen Einwand zu erheben — was freilich einen Gelehrten nicht gehindert hat, die Redekunst für den Fluch Deutschlands zu erklären. Auch auf dem Gebiete der Renaissanceforschung beginnt die Mißachtung der Form ihren Einfluß zu üben; ein namhafter Philosoph hat den Satz verfochten, daß dem scholastischen Latein als dem kernigeren und präziseren der Vorzug zu geben sei vor dem ciceronianisch-humanistischen.

Der Form an sich braucht hier das Wort nicht geredet zu werden; man mag sie herabsetzen wie und wo man will, nur für die in Rede stehende Periode sollte man ihre kulturgeschichtliche Bedeutung nicht unterschätzen. Vergessen wir nicht, daß das Hauptverdienst der Renaissance in der Befreiung der Persönlichkeit bestand; in der Schrift aber ist es die Form, in der sich die Persönlichkeit ausspricht: hier, wie in der gleichzeitigen Malerei, ringt sich der Künstler durch das Schöne zum individuell Charakteristischen durch. Nur wenn er nadelfeine Glasstäbchen verwendet, kann der Mosaikkünstler ein charakteristisches Menschenantlitz darstellen; nur wenn er über die zartesten Abtönungen der Rede verfügt, wird der Schriftsteller zu einem individuellen Stile gelangen. Goethe, Jean Paul, Kleist können wir an ihrer Sprache erkennen; das Negerdeutsch ist unpersönlich. So war auch das scholastische Latein verwerflich, nicht weil es häßlich, sondern weil es

unpersönlich war. Cicero hat die Menschen eine Kunst gelehrt, die sie vordem nicht verstanden hatten: die Form ihrer Schriften zum Ausdruck ihrer Individualität zu machen. Petrarca bemerkt mit Stolz, daß sein Stil bei aller Reinheit nicht ciceronianisch, sondern eben petrarkisch sei. Nur wer das im Auge behält, wird die Empörung begreifen, mit der derselbe Petrarca einen Arzt abfertigte, der die Medizin über die Rhetorik gestellt hatte; „das hieße“, erwiderte er ihm, „die Magd über die Herrin erheben“.

Der Sieg des klassischen Lateins über das scholastische war eine Parallelerscheinung zum Siege der Autores über die Artes, der die eigentliche heidnische Renaissance einleitete. Der Streit der beiden Bildungselemente war fürs spätere Mittelalter charakteristisch; die Kirche, die nach genügender Ausschöpfung der Antike sie zu ersetzen trachtete, begünstigte durchaus die Artes, die auch in der materialistischen Richtung der Zeit eine starke Bundesgenossin hatten gegen die brodlose Autorenverehrung. Was letzterer doch schließlich zum Siege verhalf, war das Prinzip der Schönheit. Kein Wunder daher, daß eben Italien das Land war, das der Schauplatz dieses Sieges wurde: Petrarca war der erste mächtige Förderer der neuen Geschmacks- und Stilrichtung.

Sein Latein freilich war drum noch lange nicht klassisch und ciceronianisch — was nicht nur an seinem Wollen, sondern ebenso sehr an seinem Können lag. Man war mangels guter Sprachlehren auf die *imitatio* angewiesen; die auserwählten Muster kreuzten sich in wunderlicher Weise mit der Gewöhnung des Umgangslateins und schufen einen Zwitterstil, der

freilich bei einem Petrarca seines eigentümlichen individuellen Reizes nicht ermangelte. Doch war der Klassizismus die vordringende Macht: von Petrarca bis Bruni reicht die Zeit der Reinigung der neulateinischen Sprache. Auch bei Salutati darf uns der S. 220. Ehrenname 'Affe Ciceros' nicht irre machen: er bezieht sich auf sein Wollen, dessen Resultat die Humanisierung der florentiner Kanzleisprache war, — als Stilist ist er Anhänger der pompösen asianischen Schreibweise, die teils auf Seneca, teils auf die mittelalterlichen *dictamina* zurückgeht. Der erste korrekte Neulateiner ist Bruni. Daß Cicero der Hierophant der neuen Richtung ist, versteht sich von selbst; die Frage war nur, ob er es als erster oder als einziger sein sollte. Als sie im zweiten Sinne beantwortet wurde, begann der stilistische Ciceronianismus.

Sein Vater ist keiner von den Großen; man konnte sich nicht anders zu Ciceros Stilmanier bekennen, als indem man seinen Geist, den des Individualismus, ganz und gar verleugnete. Erst als der Humanismus so weit in die Breite ging, daß auch die Mediokrität zu ihm Zugang fand, konnte der Ciceronianismus entstehn. Die Mediokrität, die wir meinen, ist Gasparino da Barzizza, der dritten Humanistengeneration gehörig, der Mann, „dank dessen Initiative Cicero zum Liebling Italiens geworden ist und in seinen Gymnasien des höchsten Ruhmes genießt", wie sein Gesinnungsgenosse, der tüchtige Pädagoge Guarino, von ihm schreibt. Es ist bezeichnend, aber auch begreiflich, daß der strenge Ciceronianismus seinen Sitz nicht im

öffentlichen Leben und nicht in der Wissenschaft aufschlug, sondern in der Schule; doch mußten mit der Zeit seine Einwirkungen auf beides zurückstrahlen. Immerhin war der Ciceronianismus Barzizzas ein bedingter: nicht deshalb, weil er in praxi sich nicht selten gegen die ciceronianische Norm verging — das war gewiß nicht beabsichtigt, — sondern hauptsächlich darum, weil er in kirchlichen Gegenständen mit vollem Bewußtsein eine Ausnahme zuließ; von der bewußten und rücksichtslosen Paganisierung des kirchlichen Stils, die später bei einem Bembo so schweren Anstoß erregte, ist bei ihm noch wenig zu spüren.

Trotzdem mußte auch in dieser Form die Aufstellung Ciceros als alleinigen Stilmusters die Opposition der freieren Geister erregen — nicht sowohl bei einem Poggio, dessen genial individueller Stil sich mit der theoretischen Verehrung des Meisters durchaus vertrug, als vielmehr in der vierten Generation, die ihre persönliche Entfaltung durch die aufgelegten Zügel mit Recht gefährdet sah. Dadurch erklärt sich, soweit sie ernst gemeint war, Vallas obenerwähnte Streitschrift: indem er als zweites, zeitweise vorzüglicheres Stilmuster den Quintilian aufstellte, wahrte er die Rechte der von ihm zuerst in ihrer Eigenart erkannten silbernen Latinität. Dennoch aber wurde gerade Valla durch seine *elegantiae* der große Lehrmeister der folgenden Ciceronianer.

Theoretisch sind Barzizza und Valla somit Gegensätze; trotzdem hat die theoretische Divergenz damals zu keinem persönlichen Streit geführt. Zu einem solchen kam es erst in der

Hochrenaissance; der Ciceronianer war abermals eine achtungswerte Mediokrität, Cortesi, sein Gegner abermals ein Großer, Politianus, und abermals hat sich bei diesem die Gegnerschaft mit der größten Verehrung für das befehdete Stilmuster gepaart. „Lest nur den Cicero, nebst den andren," so rät er den Jüngeren, „aber lest sie viel und anhaltend, gebt sie nicht aus den Händen, eignet sie euch an, verschmelzt sie mit eurem Geist, verschafft euch einen guten Hausrat von Kenntnissen — dann aber, wenn ihr ans Schreiben geht, versucht ohne Kork zu schwimmen!" Und wozu diese Freiheit? Er sagt es selber: „Man wendet mir ein, daß ich den Cicero nicht genügend abbilde. Nun wohl; ich bin ja auch nicht Cicero. Mich selbst aber bilde ich, mein' ich, ganz genügend ab."

So betrat die Cicerofrage ungelöst die Schwelle des Cinquecento; dort kam es, noch unter der ersten Generation des neuen Jahrhunderts (1512), zu einer dritten Schlacht. Diesmal hatten die Ciceronianer wenigstens einen klangvollen Namen aufzuweisen, — den des Kardinals Bembo — die Gegner auch keinen schlechten, den des Franc. Pico della Mirandola, Politians Schüler. So kamen die Gegensätze zum denkbar klarsten Ausdruck. Der Standpunkt der Ciceronianer läßt sich durch folgenden Syllogismus präzisieren: 1) die lateinische Sprache läßt sich nur durch Nachahmung (*imitatio*) aneignen; 2) vernünftig nachahmen läßt sich nur einer — sonst erhalten wir eine unorganische Verklitterung unzusammengehöriger Elemente, eine 'Judenbude'; 3) dieser eine muß der Beste sein; 4) der Beste ist

Cicero. Eine Präzisierung des gegnerischen Standpunkts versparen wir uns, soweit es nicht bereits geschehen ist, auf den folgenden Absatz; aber so viel sieht der Leser sofort, daß die Schwäche der Beweisführung in den beiden ersten, hauptsächlich aber im ersten Punkte enthalten ist. — Dagegen ist hervorzuheben, daß wir uns in der Glanzperiode des Ciceronianismus befinden. Bembo bedeutet soviel, wie Leo X, wie ganz Rom; dank der Schule war die unbedingte Nachahmung des Meisters üppig ins Kraut geschossen, die alte Hauptstadt des Imperiums wollte wieder das reine Wort ihres größten Redners hören. Auch das Christentum war machtlos gegen diesen Taumel. Durch Bembo ist die Paganisierung des christlichen Lateins vollzogen; die christlichen Offenbarungen mußten sich, so gut es gehn wollte, ins ciceronianische Gewand hüllen, bei welcher Travestie sie auch unbemerkt ihren christlichen Inhalt abstreiften. Die gleichzeitige Kunst mit ihrem sinnlichen Zauber arbeitete der ciceronianischen Richtung mächtig in die Hände: die Kardinäle, die in ihren Prunksälen anstatt der Verkündigung Mariae vielmehr Juppiters Beilager mit einer Io oder Danae hatten darstellen lassen, ließen sich auch in den Predigten die Ersetzung Gottvaters durch Juppiter gern gefallen. Ein neuer Gnostizismus schien im Anzug; der Schreckensruf *ciceronianus, non christianus* war nahe dran, zur Wahrheit zu werden.

Die Ernüchterung kam aus dem Norden, der eben durch die Hochrenaissance dem Humanismus gewonnen worden war. Aber freilich nicht sogleich; vielmehr war der erste Nordländer,

der sich in der Cicerofrage einen Namen machte, der unheimlichste aller Schwärmer — Longolius, der 'fahrende Ritter' und Märtyrer des Ciceronianismus. Man kann sich der Rührung kaum erwehren, wenn man die Biographie dieses Mannes liest, den die Sehnsucht nach seinem Idol aus dem Norden nach Rom gezogen hatte, der alles Lebensglück willig dahin gab um den einen Preis, ein Ciceronianer zu sein, der um dieses Preises willen sein Leben von mißgünstigen Feinden bedroht sah und dennoch aushielt, bis er das Ziel seiner Wünsche erreicht hatte. ... freilich nur äußerlich und nur darum, um seinen Ehrgeiz bald darauf durch einen frühen Tod zu büßen. Gerade an diesem Longolius sieht man, wie mächtig die Bewegung alle Geister ergriffen hatte. Eben die Unlust, die Palme des Stils an den Norden abzutreten, hatte die Dolche der 'Quiriten' gegen den 'Barbaren' Longolius gerichtet; dieselbe Mißgunst trieb sie dazu, den beiden Sternen des Nordens, Budaeus und Erasmus, als schlechten Lateinern den Gelehrtennamen abzusprechen. Beide wollten den Prahlern heimzahlen, aber nur der feurige Erasmus führte den Vorsatz aus: 1528 erschien sein satirischer Dialog *Ciceronianus.*

Die Idee und Inszenierung entstammt sicher dem lucianischen 'Lexiphanes'; aber die Farben zur Figur, die den sprechenden Namen Nosoponus trägt und dem Attikaster des griechischen Satirikers entspricht, hat ebenso sicher eben der genannte Longolius geliefert. Wie Lexiphanes, so soll auch er durch Zuspruch eines Freundes von seiner krankhaften Sucht, längst Abgestorbenes wieder lebendig zu machen, geheilt werden; eben durch diesen Freund entwickelt Erasmus

seine Ansichten über Cicero als Stilmuster. In der Tat hatte Cicero selbst dem Anticiceronianer den Weg gewiesen durch die Art, wie er seinerzeit gegen die blinde Nachahmung der Attiker protestiert hatte; bei der Lektüre der erasmischen Schrift fühlt man sich mehr als einmal an den 'orator' erinnert, eine Verwandtschaft, die der Autor selbst durch den Nebentitel (*de optimo genere dicendi*), sowie durch ausdrückliche Bezugnahme betont hat. So *I 1001 Cl.*
läßt sich denn der Inhalt der Widerlegung in folgende Hauptsätze zusammenfassen: 1) Cicero kann nicht nachgeahmt werden: sein Stil ist zu persönlich, „ein Cicero kann vielleicht geboren, aber nicht gemacht werden“, der Nachahmer würde zu seinem Schatten herabsinken, und „ich möchte lieber ein leibhaftiger Crassus sein als der Schatten eines Cicero“, 2) Cicero kann nicht nachgeahmt werden: seine Haupttugend ist ja das *aptum*, d. h. die Fähigkeit, in allen Zeitumständen die jeweilig passende Redeweise anzuwenden; kann nun die Redeweise des ersten vorchristlichen Jahrhunderts für die christliche Neuzeit passen? und kann einer, der unpassend redet, sich einen Ciceronianer nennen? So kommen wir zum Paradoxon: „eben dadurch wird man Cicero unähnlich, daß man ihm ähnlich ist“. Hieran schließt sich *I 1001.*
ein beredter Ausfall gegen die 'Paganität' der Ciceronianer; man ahnt die Gewalt der Religionsstürme in der unmittelbaren Nachbarschaft. 3) Cicero soll nicht nachgeahmt werden: die Nachahmung führt naturgemäß zur Übertreibung gerade des Zufälligen und Fehlerhaften, und dadurch zur Karikatur. Und Fehler hat selbst ein Cicero gehabt. Was bleibt also nach? „Ich gestehe, daß es bei Cicero Allgemeingültiges

gibt, das jedem Stoff angepaßt werden kann; so seine
reine Sprache (*candor*), seine Klarheit, die Anmut und
I 1060. Ordnung seiner Redeweise"; darnach „wird derjenige der wahre Ciceronianer sein, der mit der nötigen Durchsichtigkeit, Fülle und Wucht schreibt, zugleich aber mit Einhaltung dessen, das der Eigenart der Zeitumstände und der Personen angemessen ist". „Was ist sonach die Quelle der ciceronianischen Beredsamkeit? Ein Geist, reich ausgerüstet mit allseitigen Kenntnissen, zumal auf dem Gebiete, von
S. 21. dem die Rede ist; ein Geist, wohl ausgebildet durch das Studium der rednerischen Theorie, durch lange Übung im Schreiben und Lesen, sowie durch gründliche Vorbereitung für den gegebenen Fall; und was die Hauptsache ist, ein Geist, erfüllt von Liebe zu dem, was er predigt, von Haß gegen dasjenige, was
I 1062. er tadelt". Item: „Weder ist uns Cicero ganz erhalten, noch hat er, auch wenn er ganz erhalten wäre, alle Stoffe seiner Zeit behandelt, noch hat er, auch wenn er die Stoffe seiner Zeit alle behandelt hätte, die der
I 996. neueren behandelt oder auch nur gekannt."

Ist damit der Ciceronianismus gerichtet? Nein, nur gegen den falschen der wahre ausgespielt, gegen Ciceros Manier Ciceros Geist. Und da mit Erasmus die schöpferische Zeit des Ciceronianismus abschließt, so wird ein Wort über seine Bedeutung am Platze sein.

Es wird uns heute an der Schwelle des 20. Jahrhunderts nicht schwer fallen, eine Frage zu lösen, für deren Beantwortung den Streitern des 16. die nötigen linguistischen und psychologischen Kenntnisse fehlten. Sehn wir uns Bembos ersten

Satz an; ist es wahr, daß die lateinische Sprache heutzutage — das letztere Wort selbst vom 20. Jahrhundert verstanden — nur durch Nachahmung erlernt werden kann? Nein, es ist nicht wahr, und die Ciceronianer selber beweisen es. Nosoponus ging schon so weit, nicht nur alle Wörter, sondern auch alle Wortformen, die nicht bei Cicero vorkommen, für verpönt zu halten: ehe ich mir ein *amabatis* erlaube, muß ich im Index nachsehn, ob diese Form aus Cicero zu belegen ist. Aber das ist offenbar nicht das äußerste: die Syntax stellt ebenso strenge Forderungen. *Injuriam pati* ist ciceronianisch, denn es steht *Phil.* XII, 9; ob auch *contumeliam pati*? Muß erst nachsehn. — Nein: zu belegen ist nur *contumeliam perpeti* (*har. r.* 42). Also werde ich jenes vermeiden. Aber auch das ist nicht alles: auch die Wendung *injuriam pati* ist nur bei einem bestimmten Subjekt, innerhalb einer bestimmten Periode belegt; ist es erlaubt, sie in eine andre Umgebung zu versetzen? Offenbar nicht; so führt denn Bembos Prinzip zum Resultat: man kann nur dann ciceronianisch schreiben, wenn man Cicero ausschreibt. Und damit ist das Prinzip widerlegt.

Was ist es aber, das uns in der Verfolgung der Konsequenzen dieses Prinzips zum Widerspruch gereizt hat? Die sonnenklare Berechtigung dessen, was man die 'schöpferische Synthese' nennt. Ich darf innerhalb des ciceronianischen Sprachgebrauches *amabatis* nach Analogie von *amabam*, und *contumeliam pati* nach Analogie von *injuriam pati* schreiben; indem ich es aber tue, werde ich Schöpfer. In zwerghaft kleinem Maße, gewiß; aber dies kleine und unbestrittene Recht ist der Keim eines größeren. Ist nun dieses

größere Recht unbegrenzt? Nein; es geht nur so weit, als der Sprache Biegsamkeit reicht. Ich werde unbedenklich *amabatis* sagen; ob ich mir ein *parsum* erlaube, ist Sache meines Stilgewissens; ein *ursum* von *urgeo* aber ist mir verwehrt — man biegt einen Zweig, aber keinen Ast. Wer bestimmt aber, wie weit der Sprache Biegsamkeit reicht? In erster Instanz — mein eignes Stilgefühl, das ich mir durch sorgfältiges theoretisches und praktisches Studium der Sprache gebildet habe; in zweiter und entscheidender — die soziologische Auslese. Deren Vorhandensein ist es, die eine lebende Sprache von einer toten unterscheidet. Mit diesen zwei Wörtern wird viel Unfug getrieben; es wird erlaubt sein, sie sprachpsychologisch zu beleuchten.

Erst die Humanisten haben das Latein zu einer toten Sprache gemacht, hört man vielfach; andrer Meinung scheint Sabbadini zu sein, der mit den Humanisten das 'dritte Leben' der lateinischen Sprache beginnen läßt. Wer hat recht? Da müssen wir eben erst feststellen, was eine lebende Sprache ist. 'Eine, die gegenwärtig vom Volke gesprochen wird.' Darnach müßte das Hochdeutsch eine tote Sprache sein, denn es wird vom 'Volke' nicht gesprochen. 'Eine, die im lebendigen Verkehr gelernt wird'; 'eine, die allen Anforderungen des lebendigen Verkehrs genügt'. Das paßt alles aufs Humanistenlatein, wie jeder weiß, der es kennt — ist aber nebensächlich. Sondern so lange lebt eine Sprache, als sie eine Anzahl von Trägern hat, hinreichend groß, um die soziologische Auslese zu ermöglichen — denn eben diese Auslese bedingt ihre Entwickelung, und eben diese Entwickelung ist das Leben. Solange die

am Baume der Zeit reifenden Früchte mich zwingen, eine Sprache durch lexikalische und syntaktische Neubildungen zu bereichern; solange von diesen Neubildungen die einen sich erhalten und zum lebendigen Sprachgut geschlagen werden, andre dagegen unbeachtet hinsterben oder ihrem Schöpfer Spott und Tadel eintragen; solange mich bei diesen — bewußten und unbewußten — Schöpfungen der Gedanke oder, besser, das Gefühl begleitet, ob sie wohl Anklang finden werden, und als stilistisches Gewissen meine Sprech- und Schreibweise bestimmt — so lange ist die Sprache in der Entwickelung begriffen und also lebendig. Erst wenn bei mir der Gedanke entsteht: 'an diesem Leib darfst du unbedenklich schneiden und bohren, er spürt es nicht' — erst dann habe ich eine Leiche vor mir.

Erst die Humanisten haben das Latein zu einer toten Sprache gemacht. — Wodurch denn? — „Das mittelalterliche Latein war gemeines Eisen, das jeder Dorfschmied hämmern konnte; das Humanistenlatein wurde blankes Gold, dessen kunstgerechte Bearbeitung nur Juwelieren möglich war.“ — Nun wohl; was hat denn die Dorfschmiede gehindert, nach wie vor ihr Eisen zu ihren Dorfzwecken zu hämmern? — „Sie wurden verspottet.“ — Was macht sich ein Dorfschmied draus? Und sie haben den Spott reichlich zurückgegeben mit dem Spott über die *grossa vocabula* ihrer Gegner. Nein: das Latein der Humanisten hätte als Hochlatein neben den lateinischen Vulgäridiomen weiterbestanden — wenn nicht andre Faktoren das Vordringen der Nationalsprachen zuwege gebracht hätten. An diesen andren Faktoren ist das Humanistenlatein allerdings auch, aber mittelbar

beteiligt; und wenn der scharfsinnige und gelehrte Forscher, an den ich während dieses ganzen Abschnitts denke, die Sache also darstellt: 'die Humanisten haben die von ihnen verpönten modernen Sprachen durch den Todesstoß, den sie der lateinischen Sprache gaben, in ihrer Entwickelung gefördert', — so möchte ich, auf seine eignen Ausführungen gestützt, das Sachverhältnis geradezu umkehren: indem die Humanisten durch die Pflege, die sie dem Latein angedeihen ließen, die von ihnen verpönten modernen Sprachen wider Willen in ihrer Entwickelung förderten, haben sie mittelbar diesem selben Latein — nicht den Todesstoß, wohl aber einen sehr empfindlichen Schlag gegeben. Und damit berühren wir die positive Seite des Ciceronianismus, — denn die genannte Förderung ging in erster Linie von Cicero aus.

Es war nicht das erste Mal, daß die lateinische Sprache als Erzieherin der modernen auftrat: das Verhältnis ist seit dem frühesten Mittelalter — ja, wer weiß, seit wann — nicht anders gewesen. Was sie an intellektualem Gehalt besaßen, an Fähigkeit von der Sichtbarkeit zu abstrahieren und die Welt des Gedachten in Wortschatz und Satzwendung auszudrücken, das verdankten sie der Symbiose mit dem Latein; Notker Labeo, der Vergeistiger des Altdeutschen, war nur ein Beispiel unter vielen. Aber das lateinische Schmiedeeisen konnte kein Muster zu Goldarbeiten geben; mochte die mittelalterliche Poesie, von Vergil ausgehend, in ihrer Rückwendung aufs Volkstümliche ein Höchstes leisten, — die moderne Prosa des Mittelalters blieb eine Bauernprosa, unfähig, dem feineren Denker und Darsteller zum

Werkzeug seines Schaffens zu dienen. — Jetzt wurde es anders. Es ist ein festbegründetes, wenn auch zu wenig bekanntes Gesetz, daß das gründliche Studium der Antike den Sinn fürs Nationale stärkt und reinigt; der Besitz des kostbaren Kleinods, des ciceronianischen Lateins, erweckte den Wunsch, es in den Nationalsprachen nachzubilden. Nicht etwa nur unbewußt: der Spanier Vives rät seinen Landsleuten (1531) „sich nach Möglichkeit in die lateinische Sprache einzuleben", nicht nur „um sie selber und durch sie die Wissenschaften kennen zu lernen", sondern auch „um durch sie — wie durch einen Wasserlauf, reichlich aus einer Quelle hergeleitet — ihre Muttersprache rein und fruchtbar zu machen", und bald darauf stellt der Nationalschwärmer Du Bellay (1549) die Forderung, die französische Sprache solle durch die Nachahmung der antiken bereichert werden. Aber die Praxis war vorangegangen. Als Schöpfer der italienischen Kunstprosa gilt Boccaccio; schlagen wir eine beliebige Stelle des Decameron auf (I 6): *Emilia, la quale appresso la Fiammetta sedea, essendo già stato da tutte commendato il valore et il leggiadro gastigamento della Marchesana, fatto al re di Francia, come alla sua Reina piacque, baldanzosamente a dire cominciò* — ahnt man die Quelle der inneren Melodie, nach der sich dem Schriftsteller diese wohlgefügte Periode gestaltet hat? Und so ist das ganze Werk; und das ganze Werk war für die Folgezeit maßgebend. Der Literatur Frankreichs hat Balzac d. ä., von dem die französische Kunstprosa datiert, denselben Dienst geleistet, — er, der Ciceronianer, der die späteren Autoren mit Icarus und Phaethon verglich und für den Kult, den er der altklassischen Prosa weihte, von den

Anhängern der damaligen Moderne heftig angegriffen wurde. Und wenn wir an die Begründer der deutschen Kunstprosa, an Lessing und Wieland denken — sehn wir nicht zum drittenmal Cicero als Stilmuster für eine moderne Sprache tätig?

Das ist, wie gesagt, die positive Seite des stilistischen Ciceronianismus, diejenige, die dem ganzen Streit sein erhöhtes Interesse verleiht. Wir haben seine Darstellung mit Erasmus abgebrochen und denken auch jetzt nicht daran ihn ins siebzehnte, achtzehnte und neunzehnte Jahrhundert zu verfolgen; denn gestritten wurde unablässig, um die Sprache der Weltkämpfe, um die Sprache der Wissenschaft, um die Sprache der Schule. Aber während die Ciceronianer mit den Anticiceronianern, die Klassizisten mit den Asianern um die Priorität kämpften, verloren sie in der Hitze des Gefechts die Erde unter ihren Füßen — und diese wurde, so gut es gehen wollte, von den gemeinsamen Feinden, den modernen Sprachen in Besitz genommen und verteilt.

13

Nach der Form der Inhalt; doch wird uns dieser nicht allzulange aufhalten. Die Frage nach dem Inhalt war für die erste unsrer drei Perioden von entscheidender Bedeutung; sie würde es auch hier sein, wenn der Humanismus eine positive, geschlossene Lehre, ein Denkgehalt und nicht vielmehr eine Denkweise wäre. So aber können wir den scheinbar paradoxen Satz auf-

stellen: je geringfügiger die unmittelbaren Anleihen der Humanisten bei Cicero gewesen sind, um so größer sind seine Verdienste um sie. Nicht dazu hatte die Menschheit Petrus Lombardus mit Cicero vertauscht, um unter neuem Namen die alten Ketten zu schleppen; sie wollte an ihm einen Führer haben, keinen Herrn.

Einen Führer; wohin? Zu eignem Denken und Finden. Man denke, welch ein Schatz von Bildung und Wissen in Ciceros Schriften seinen Niederschlag gefunden hatte, nicht als ödes Sammelsurium von Mirabilien und dergleichen, sondern als innerlich, gedanklich und noch mehr gefühlsmäßig verarbeitetes und daher fruchtbares, zeugendes Besitztum; man denke an die Ehrfurcht, mit der er das Bild der Geber umgibt, an den seelischen Anteil, den er am Empfangen nimmt; — man wird gestehn, daß die damalige, denk- und tatendurstige Menschheit nicht leicht einen weckenderen, begeisterndern Führer hätte finden können. Wir wollen das an einigen Beispielen erläutern.

Zunächst das eigentliche Werkgebiet des Gedankens, die Philosophie. Die direkten Anleihen — wie wir eine solche oben bei S. 216.
Petrarca haben kennen lernen — sollen uns hier, nach dem Gesagten, nicht beschäftigen; interessant ist nur das Eigene oder Halbeigene. Da sind zunächst bei Cicero die beiden Schulen und ihr Streit: Stoiker und Epikureer, jede von einem besondren, nicht notwendig gerechten Gefühls- und Stimmungsinhalt begleitet, wie es das *in utramque partem dicere* einmal mit sich bringt. Hie Tugend, hie Lust; einfach und kräftig sind die Kommandowörter, sie erwecken

sofort Beifall oder Abscheu, je nach dem Charakter des einzelnen, der sich so am besten auf sich selber besinnt. So sehn wir denn auch unter den Humanisten Stoiker und Epikureer entstehn: Lionardo Bruni ist Stoiker, Vallas Freund Antonio Beccadelli Epikureer, Valla selber natürlich auch. Die Freude am Positiven wird durch die Lust am Widerspruch gewürzt; es ist schön, das epikureische Prinzip zu preisen, aber noch schöner, die Stoiker herunterzumachen, wozu man die Farben von demselben Cicero, nämlich seiner Mureniana borgen kann. Das ist Vallas *de voluptate*, das erste philosophische Werk der neuen Richtung. Von da an geht's weiter: der aus Cicero geschöpfte Epikureismus wird durch Lukrez verstärkt und mündet im 17. Jahrhundert durch Gassendi allüberflutend in die große Philosophie ein.

Selbständiger, wenn auch zunächst stiller, wirkt der ciceronianische Stoizismus fort, indem er besonders nördlich der Alpen nachdenkliche Freunde wirbt; zwar ist gerade der bedeutendste Stoiker der Renaissance, J. Lipsius, von Cicero weniger beeinflußt worden, dafür verdankt es aber die stoisch-ciceronianische Moral ihrer Verbindung mit der akademischen Skepsis, daß sie namentlich bei P. Bayle und nach seinem Vorgang bei den Aufklärungsphilosophen Gnade fand. Diese selbst half mit ihrer ἐποχή eine kühle und heitere Denkart schaffen, die zumal in der Herbststimmung der Spätrenaissance in Montaigne, dann weiter in Charron ihre literarischen Verfechter fand, bis die Frühlingsstürme der Aufklärungszeit auch ihr zu welterschütternder Wirkung verhalfen. Auch der Rhetorik Ciceros wurde nicht vergessen, daß sie ihre Nahrung aus der Philosophie geschöpft

hatte; dafür durfte sie jetzt, dank Nizolius und Petrus S. 276. Ramus, an der Erneuerung der aristotelischen Logik mitwirken.

Doch sind das alles Keime, die erst später zur Entfaltung kamen; unmittelbar charakteristisch für die Renaissance ist der Platonismus als der heftigste Rückschlag gegen die Aristotelik des Mittelalters. Und gerade dafür ist Ciceros Führerschaft unzweifelhaft: schon Petrarca hat durch Cicero den ihm unbekannten Plato kennen und lieben gelernt, wie sich denn in der Tat, auch vom Timäusfragment abgesehn, aus den Zitaten Ciceros ein ganz artiges platonisches System entwerfen ließe. Das wurde freilich anders, als dank den Byzantinern die echten platonischen Quellen zu fließen begannen. Daß sich dabei bei Argyropulos und den Seinen eine Art Brotneid gegen Cicero entwickelte und in heftigen Angriffen gegen ihn Luft machte, ist nur allzumenschlich; wir wollen es diesen Graeculi, wie man sie spöttisch nannte, nicht allzusehr verdenken — es ist viel hüben und drüben gesündigt worden — sondern stillschweigend die Ironie des Schicksals anerkennen: der griechenfreundlichste und platofreundlichste unter den Römern ist am heftigsten von den griechischen Platonikern der Renaissance angegriffen worden; dank ihnen feiert die Cicerokarikatur in der Neuzeit ihre erste Auferstehung.

Das zweite nächst der Philosophie ist die Politik; da ist es nun erbaulich zu sehn, wie der mittelalterliche Streit zwischen Guelfen und Ghibellinen — der, wie bekannt, für die italienischen Städte in der Hauptsache mit dem Streit zwischen

Republik und Monarchie zusammenfiel — in den literarischen Streit 'hie Cicero, hie Caesar' ausläuft. Poggio, der Sekretär des Papstes, ist selbstverständlich für Cicero oder, was dasselbe ist, für Scipio gegen Caesar; in dem Sinne schreibt er an Scipio von Ferrara, was somit hübsch zusammen stimmt. Ihm antwortet in ghibellinischem Sinn Guarino von Verona, was ihn vollends in Harnisch bringt; die Caesarfreundschaft seines Gegners erklärt er jedoch leicht: „ist doch Lionello von Este ein Anhänger der Kaiserlichen; kein Wunder daß Guarino, als sein williger Diener, ihm auch darin seine Ergebenheit bezeugen wollte". Dabei ist es jedoch bemerkenswert, daß auch Guarino nicht gegen Cicero zu opponieren wagt: seine Farben in der Verherrlichung Caesars schöpft er aus dessen Caesarreden. Dafür hält er sich an Cato. Freilich unter Berufung auf die Mureniana; deshalb liest ihm Cato selber prosopopöisch den Text: 'dem Cicero, den wir beide lieben, war es gestattet, da er es bei der Verteidigung eines andren tat.' Schlimmer war es, daß Guarino sich auch auf das Zeugnis des Cassius Dio berufen hatte; 'des Dio! Eines Graeculus! Eines in der Knechtschaft geborenen kaiserlichen Parteigängers!'

Damit war die Rolle prädestiniert, die Cicero auch weiterhin spielen sollte als der Vorkämpfer bürgerlicher Freiheit gegenüber der Monarchie und allen Standesvorrechten, die von ihr ausgingen. Es ist nur ein Beispiel, aber ein bezeichnendes, wenn in der Amtsstube der Augsburger Weberzunft — man kann ihren Bilderschmuck jetzt bequem im bayrischen Nationalmuseum zu München in Augenschein nehmen — der würdige vollbärtige Ratsherr Cicero figuriert

mit dem Kernspruch: 'wer tûgent hat, der ist woll-
geboren, on dûget ist adl gar verlorn'. Er sollte noch
viel weiter wirken; wie weit, werden wir sehn.

Und nun noch ein drittes. Wir kennen die
Renaissance als das Zeitalter des Wieder-
aufbaus der Wissenschaften, als die
Epoche der Erfindungen und Entdeckungen; es ist
nun belehrend, sich einmal von diesem Standpunkt
aus, mit den Augen eines nach neuen Wegen aus-
schauenden Menschen in die Cicerolektüre zu ver-
tiefen. Selbstverständlich soll hier keiner Übertrei-
bung, keiner Illusion das Wort geredet werden: es
ist ja schon oben erläutert worden, in welchem Sinne S. 257.
wir Ciceros Führerschaft verstanden wissen wollen.
Aber versetzen wir uns in die Seele eines Guten-
berg oder eines Mitstrebenden; lesen wir mit seinen
Augen folgende Stelle aus den Büchern 'vom Wesen
der Götter': „Aus dem zufälligen Zusammenstoß fester *II 93.*
Atome soll diese schöngeordnete Welt entstanden
sein? Ebenso gut könnte jemand glauben, er brauche
nur unzählige Typen *(formae)* der einundzwanzig
Buchstaben, in Gold oder einem andren Stoff nach-
gebildet, zusammenzuwerfen und dann auf die Erde
auszuschütten, und die Annalen des Ennius würden
lesefertig vor ihm liegen.“ Erscheint hier nicht S. 58.
geradezu das Prinzip suggeriert, auf dessen Durch-
führung die Entdeckung der Buchdruckerkunst be-
ruht?

Denken wir uns sodann in Toscanellas oder Ko-
lumbus' Seele hinein; nehmen wir mit seinem Geiste
die Äußerung auf aus der ersten Tusculane: „Wenn *I 13.*
wir die Schönheit und den Glanz des Himmels

betrachten ... sodann die aus dem Meer aufragende Erdmasse, wie sie in der Mitte des Weltalls befestigt ist, an zwei verschiedenen Strecken bewohnt und gepflegt, deren eine die von uns besiedelte ist,

Im Nord den sieben Sternen zugekehrt, von wo
Schneewolken fegend her der kalte Eiswind schnaubt,

die andre die uns unbekannte, in der Australregion gelegene, von den Griechen ἀντίχθων genannt" ...
RP VI 20. — oder auch die Ausführung in Scipios Traum, wo mit den *obliqui*, *transversi* und *adversi* die Einwohner von Australien, Südafrika und Amerika postuliert erscheinen!

Suchen wir uns ferner die Wirkung vorzustellen,
II 123. die folgende Worte aus den 'Academica' auf Kopernikus' suchenden Geist ausgeübt haben müssen: „Hiketas von Syrakus meint, nach des Theophrast Aussage, daß der Himmel, die Sonne, der Mond, die Sterne, alles, was über uns ist, stillstehe und überhaupt im ganzen Weltraum die Erde die einzige sei, die sich bewege" ... Doch hier sind keine Vermutungen nötig: er selbst klärt uns über den Sachverhalt auf in der Dedikationsepistel an Papst Paul III., die er seinem Werke *de revolutionibus orbium caelestium l. VI* vorausschickte. Die Widersprüche der Mathematiker, schreibt er dort, hätten ihn mißmutig gestimmt; „und so nahm ich mir vor, alle Philosophen, deren ich habhaft werden konnte, daraufhin durchzulesen, ob nicht einer von ihnen andere Bewegungen der Weltkörper angenommen hätte, als diejenigen, welche die Mathematiker in den Universitäten vortrügen. Da fand ich denn zuerst bei Cicero, daß Nicetas (sic) die Erde für beweglich erklärt hätte; später fand ich auch bei Plutarch das Zeugnis,

daß einige andre derselben Meinung gewesen wären ... das war für mich der Anlaß, daß ich auch selber über die Beweglichkeit der Erde nachzudenken anfing. Wohl erschien mir diese Ansicht absurd; da ich indessen ersehen hatte, daß schon andre vor mir sich die Freiheit genommen hatten, beliebige Kreisbewegungen zu fingieren, um die Phänomene der Himmelslichter zu berechnen — hielt ich auch für mich den Versuch für erlaubt, einmal nachzusehn, ob bei der Annahme einer gewissen Bewegung der Erde auch für die Bewegungen der Himmelskörper sicherere Berechnungen, als die meiner Vorgänger, erzielt werden könnten."

Man beachte die Worte: 'schon andre vor mir'; sie sind für Ciceros Führerrolle und Führerverdienst charakteristisch. Selbstverständlich wird durch dessen kurze astronomische Notiz Kopernikus' Entdeckerruhm auch nicht um einen Deut geschmälert; und doch sehn wir aus seinem eignen Geständnis, daß er vor der 'absurden' Idee zurückgeschreckt wäre, die Erde in den Himmelsraum hineinzuschleudern, ohne die tröstliche Versicherung, daß es 'schon andre vor ihm' getan hätten. So hatte die scholastische Weltanschauung den Geist in tausend Bande geschlagen; er sehnte sich nach einem Befreier — ein solcher erwuchs ihm in Cicero. Nicht durch eigene Forschung selbstverständlich — wie wäre eine solche auf so vielen Gebieten möglich gewesen! — sondern dadurch, daß er die Ergebnisse fremder Forschung durch das Medium seines Herzens hindurch erwärmend und belebend auf die Nachwelt wirken ließ.

Nach dem Inhalt der Geist; indem wir zu ihm und seinem Walten übergehn, betreten wir das Gebiet, wo die Renaissance den stärksten Umschlag bewirkt hat, und wo zugleich die providentielle Bedeutung Ciceros für die Renaissance am klarsten erkannt werden kann.

Vergilius, quem nullius unquam doctrinae error involvit, sagt Servius; *Livio, che non erra*, sagt Dante. Zwischen diesen zwei Äußerungen liegt das Mittelalter. Jetzt wird es anders: der Unfehlbarkeitsglaube gerät ins Wanken, ein frischer Skeptizismus bemächtigt sich der Gemüter. Man beginnt von Echtem und Unechtem zu reden, ein Valla legt die Axt seiner philologischen Kritik an einen Baum, vor dem sich Jahrhunderte ehrfürchtig gebeugt hatten. Orkangleich rast nun der Aufruhr weiter, bis auf Melanchthons *in Scripturis fidem, in ceteris judicium.* Zwischen jener Äußerung und dieser liegt die Renaissance; was weiter folgt, ist Aufklärung.

Wer war es nun, der die Menschen also zu zweifeln und zu wägen gelehrt hatte? Nicht Plato und nicht Aristoteles, so überragend ihre Bedeutung auch gewesen sein mag; an sie angeknüpft, hätte die Renaissance die religiöse Welt nur um zwei weitere Ketzereien bereichert — wie sie es auch teilweise getan hat —, das wäre alles gewesen. Eben das war an Cicero das Unersetzliche, daß er, ohne selbst Schöpfer zu sein, gesund und selbständig über Schöpfer zu urteilen verstand; diese Kunst haben die Männer der Renaissance von ihm gelernt. Gerade der

skeptische Teil seiner Philosophie gab dem Geiste der Skepsis Nahrung, daß er wuchs und gedieh, von der inneren Welt ausgehend die äußere eroberte und, indem er überall die Stützen des Hergebrachten prüfte und die morschen ausschied, den Wiederaufbau der Wissenschaft möglich machte. Hier möchte ich zur Bestätigung die Worte eines Mannes anführen, der über die einschlägigen Fragen viel nachgedacht hat und wohl befähigt war, ein Urteil über sie abzugeben: „Wir zischen sie aus, die rohen Scholastiker, die so lange über uns herrschten; aber wir ehren Cicero und alle jene Männer des Altertums, die uns zu denken gelehrt haben.“ Es sind Worte Voltaires.

So wurde der Persönlichkeit das Pfand des intellektuellen Fortschritts, das Recht der Wahl wiedergewonnen; es ist aber klar, daß diesem Fortschritt alles förderlich sein mußte, was das Bewußtsein der Persönlichkeit als solcher steigerte. Von diesem Standpunkte aus war auch die Wiederauffindung des Briefwechsels Ciceros von hervorragender Bedeutung. Bis dahin hatte die Welt nur die unpersönliche Briefform gekannt; bald waren es Traktate, wie bei Seneca, bald Anekdoten, wie bei Plinius, bald Predigten, wie bei Hieronymus, die in Briefform kursierten; der individuelle Brief als Literaturgattung schien undenkbar. Daran konnte auch die Renaissance an sich nichts ändern, wie am besten das Beispiel Petrarcas beweist, der in seinen Briefen zunächst der Weise Senecas folgt. Nun aber wurden eben durch Petrarca Ciceros Briefe an Atticus gefunden; ein halbes Jahrhundert später fand Salutati seine gemischten Briefe, die *epistulae ad familiares,* wie wir sie nennen; nun stellte es sich heraus, daß alles, was

in und um uns vorgeht, den Gegenstand eines literarisch vollendeten Briefes abgeben kann. Die Entdeckung wirkte; die Humanisten folgten auch hierin Ciceros Führung und begannen *familiariter* — wie man das nannte — zu schreiben. Das Experiment glückte nicht sofort; das scharfsinnige Paradoxon, daß sehr viel Kunst dazu gehört, um natürlich zu sein, bewährte sich auch hier. Aber der Enthusiasmus blieb nicht unbelohnt, und der Briefwechsel Poggios mit Niccoli konnte bald als die humanistische Parallele zum Briefwechsel Ciceros mit Atticus gelten. Und das ist doch nur ein Beispiel, wenn auch freilich das glänzendste; die Renaissanceforscher sind darin einig, die Humanistenbriefe für die erquickendsten Denkmäler dieser Periode zu halten, in denen sich ihr Leben am deutlichsten und am reizvollsten zu erkennen gibt; diese Briefe aber verdanken wir einzig und allein dem Führer der Renaissance, Cicero.

Es ist nur ein Stück, wenn auch ein großes: hängt doch der ganze Individualismus der Renaissance dran, und mit ihm der bezeichnendste Zug der Renaissance selber. Fügen wir noch einige hinzu, die mit ihm teilweise zusammenhängen.

Von der Weltflucht der Renaissance war schon
S. 166. oben die Rede; es war — ich bitte die obige
S. 196. Charakteristik zu vergleichen — die mißmutige und müde Seite in Ciceros Natur, die diese Auskunft empfahl, nur der halbe Cicero, aber doch er selbst. Wir kennen ja den Streit des Theophrast und Dicaearch um seine Seele; fand die Theophraststimmung in Petrarca ihren Fortsetzer, so war es Salutati, der in Dicaearchs Bahnen wandelte und in

bewußtem Gegensatz zu Petrarca, ja sogar an seine Adresse Briefe, d. h. Flugschriften verfaßte, die ihn zur Mitarbeit an der Wiederherstellung Italiens aufforderten. Ja, er setzte dem beredtesten Denkmal der petrarchischen *requies*, dem Traktat '*de vita solitaria*', seine Schrift '*de vita associabili et operativa*' entgegen. Er drang damit nicht durch: Bruni und Poggio schlugen sich doch wieder auf die andre Seite, und das Streben nach einem vornehmen und durchgeistigten Otium blieb eine Signatur der italienischen Renaissance.

Einem vornehmen, gewiß; die Weltflucht der Renaissance ist zugleich eine Massenflucht. Es ist keine Empfehlung, allverständlich zu sein. „Oft habe ich“, sagt Petrarca, „von jener ciceronianischen *fam.* XIV 2.
Äußerung auf dem Tusculanum Gebrauch machen müssen, nicht allzufein sei die Rede, die auch bei Ungebildeten Verständnis und Beifall findet.“ Da war es nun für die Humanisten eine peinliche Idee, daß ihr schönes Latein, das sie so mühsam dem Cicero abgelernt hatten, vor Zeiten Eigentum aller Ungebildeten gewesen sein sollte; Bruni und Poggio wagten die Vermutung, der Pöbel habe schon damals italienisch gesprochen. Das war den meisten denn doch zu stark: Filelfo und Flavio Biondo opponierten, aber noch Floridus hatte es nötig, darüber seine ablehnende Meinung abzugeben. Wie sich daraus der bekannte Streit um die 'Vulgärsprache' entwickelte braucht hier nicht beschrieben zu werden.

... Einem vornehmen, allerdings, dabei aber zugleich durchgeistigten Otium: nur von Büchern umgeben kann sich der Humanist seine Freistatt denken. Das gilt schon von Petrarca: seine Bücherfreundschaft

glaubt er entschuldigen zu müssen und tut es wiederholt unter Berufung auf Cicero, dessen Sammeleifer
fam. III 18; XVIII 7. ihm die Briefe an Atticus kund gegeben hatten. Das ist das *sibi et litteris vacare*, die wohlbekannte ciceronianische Formel, die auch im Humanistenbriefwechsel wiederkehrt und so recht den eigentümlichen Frieden der Humanistenseele ausdrückt. Keine Wellen dürfen die Fläche zerwühlen, wenn sich Himmelblau und Erdengrün in ihr spiegeln sollen.

Und auch dafür ist Cicero der beste Führer; wo wäre eine Furcht, die sich mit ihm nicht verlernen ließe? Die Furcht vor dem Tod? „Cicero hat uns
fam. X 5. cf. XII 5. bewiesen," sagt Petrarca, „daß vielmehr das von uns sogenannte Leben ein Tod ist — und so wunderlich es auch klingen mag, ihm glaube ich darin fast mehr als den katholischen Zeugen." „Er hat uns", sagt Landini ein Jahrhundert später, „nicht nur die Furcht vor dem Tode benommen, sondern auch die Menschen, die Epicur in die ewige Verbannung der Sterblichkeit verwiesen hatte, ins Vaterland zurückgerufen und dem Rat des unsterblichen Gottes wiedergewonnen." — Die Furcht vor dem Alter? „Du hast ja sein
fam. VI 3, cf. XXIII 5. Buch *de senectute*," schreibt wiederum Petrarca: „wenn du es liest, wird es dir alles geben, was das Greisenalter nicht nur von jeder Mühsal befreit, sondern auch mit Freuden aller Art erfüllt." — Die Furcht vor dem Schmerz? „Nach Cicero wäre es unbescheiden, davon auch nur zu reden. Wir haben ja seine zweite Tusculane; ihre Heilkraft habe ich selber häufig in meinen Schmerzen erfahren, und auch von etlichen bedeutenden Männern ähnliche Äußerungen über die Wirkung jenes Buches gehört.

Mach dich mit ihm vertraut, nimm es in die Hand, so oft du an den gewohnten Zeichen das Herannahen des Gichtschmerzes spürst.“ Gerade die letzten Worte *fam. VI 3* sind bezeichnend: der Leser sieht, wir befinden uns durchaus auf dem Boden der Realität.

Daß die also verfeinerte und von der Masse geschiedene Humanistengemeinde die rechte Stätte war für den Freundschaftskult, ist begreiflich: Poggio und Niccoli, Valla und Beccadelli, Traversari und Guarino und wie die Paare sonst heißen — das sind bald dauernde, bald ephemere Wiederholungen des Urbilds, Cicero und Atticus; und neben dem ciceronianischen 'familiären' Briefwechsel bot der wieder auferstandene ciceronianische Dialog eine gute Gelegenheit, solche teils engere teils weitere Freundschaftsverbände in verklärten Konversationsbildern zu verewigen. Aber auch das theoretische Interesse für die Freundschaftsidee wurde wach: Ciceros Theorie im Laelius und seine Praxis in den Atticusbriefen bot dazu die Handhabe. Hatte Guarino die ketzerische Ansicht geäußert, unter Freunden sei ein Briefwechsel nicht nötig, so wurde er von Traversari eines besseren belehrt: das sei zwar ein stolzes und philosophisches Wort, aber gar zu hoch und eher castilianisch als ciceronianisch zu nennen; „du weißt ja, wie lästig jenem Manne die Schweigsamkeit abwesender Freunde war“. Und *V 33* indem Bartolommeo da Montepulciano sich demselben Traversari zu jedem Gegendienst freundschaftlich anbietet, vergißt er nicht, an den Freundschaftscodex, den Laelius zu appellieren: „kann es doch nichts Angenehmeres geben, als die Vergeltung des

Wohlwollens, das Wechselspiel der Neigungen und
XXIV 13. Dienste". Und dergleichen mehr.

Schwieriger war es, zum parallelen Kapitel vom Ruhme Stellung zu nehmen: wer sich von der Menge abgekehrt, was kann dem die Bewunderung der Menge bieten? So sucht sich auch Petrarca einmal übers andere Ciceros stolzes Wort ins Herz zu graben: „was die Menschen von
fam. XIV 4. dir reden, geht sie allein an". Man macht denn auch Vorbehalte: unter Anwendung eines von Cicero geretteten nävianischen Ausspruchs wird von Traversari
VIII 9. (an Niccoli) nur die Anerkennung beifallswürdig genannt, die uns von Anerkannten gezollt wird. Also von der Humanistengemeinde selber; man braucht in diesem Fall die Grenzen nicht allzu eng zu ziehn. Und fügt man noch die Nachwelt hinzu, so ist dem Ehrgeiz eine weite Bahn geöffnet: zuletzt denkt man gar nicht an die Qualifikation der Anerkennenden, es ist das Wort *gloria* selber, das den Menschen berauscht. Allen ratend schreitet hier Cicero voran. Gerührt dankt Bernardus Justinianus dem Traversari für seine Lobsprüche: „du hast wohl eingesehn, welch ein Ansporn zur Tugend das Lob
Tusc. I 4. ist; sagt doch Cicero mit Recht, daß es die Ehre ist, die die Künste nährt, und der Ruhm, der zur Wissenschaft treibt." Schon Petrarca bekennt, wenn auch mit einem Vorbehalt, seine Empfänglichkeit für die Lockungen des Ruhmes; dasselbe vertritt, auch ohne Vorbehalt, Erasmus gegen Vives. Zwischen diesen zwei Äußerungen liegt abermals die Renaissance; eingefaßt wird sie drüben von Dante, der die Ruhmsucht ins Fegefeuer verweist — *di tal superbia qui*

si pagà'l fio —, hüben von Vives, der Ciceros Schriften XI 88. für ehrgeizige Knaben schädlich fand und dem Erasmus gegenüber erklärte, lieber als der Ruhm sei ihm das Bewußtsein, auch nur einen Menschen durch seine Schriften gebessert zu haben. Es ist eine furchtbar ernste Zeit, die drüben endet und hüben beginnt.

Dieser Ruhm nun, von dem die Humanisten träumen, was ist er, seinem Wesen nach? An Cicero haben wir es gelernt: das Himmelreich der Legende. Sie sind es, die ihrer Verdienste wegen darin die Gemeinschaft der Heiligen bilden: aber noch mehr — sie sind es auch, die, gleichfalls ihrer Verdienste wegen, darin des Schlüsselamtes walten. Was Cicero an Pompejus getan hat und getan zu haben sich rühmt, das kann ein Filelfo an einem Sforza, kann jeder an jedem tun. Es ist keine der Lichtseiten der Renaissance, die wir hier berühren: kein Tetzel hat mit dem *thesaurus meritorum* so rücksichtslos gewuchert. Aber noch trüber ist die Kehrseite dieser Simonie: auch der Bannfluch steht in der Humanisten Gewalt. Wer von der Renaissance redet, muß auch ihres üppigsten Unkrauts gedenken, der Invektive. Es läßt sich leider nicht in Abrede stellen, daß die Humanisten auch diese Erfindung dem Cicero verdanken. Ob sie nicht auch selber darauf verfallen wären, braucht uns keine Sorge zu machen — Tatsache ist, daß eine der ersten humanistischen Invektiven, die Poggios gegen Valla, eben an ihn anknüpft. „Auch Cicero hat welche geschrieben" — so verteidigt sich der Angreifer — „so gegen Piso, gegen Crassus, gegen Antonius, gegen Catilina." Besonderer Glanz umgab die *divina Philippica*; die zeugte einen reichen Nachwuchs.

Doch über dem allem, hoch über der Region, wo Schatten und Licht sich spalten, leuchtet die nun aufgegangene Sonne des Individualismus, prangt die Tafel, auf der Ciceros Worte stehn: „das schickt sich für jeden am meisten, was am meisten sein eigenes
S. 88. ist“. Ein teurer Preis war für sie gezahlt worden. daß es ein allzu teurer war, sollte die Folgezeit lehren;

15

Der Renaissance folgte die Reformation; diese hatte die Gegenreformation im Gefolge. Für unsre Frage werfen beide gleich wenig ab.

Es dürfte schwer sein, bei Cicero und den Reformatoren einen gemeinsamen Zug zu finden. Selbst der positive Teil von Ciceros Philosophie mußte in demselben Maße an Bedeutung verlieren, in dem sich das Ansehen des Glaubens den guten Werken gegenüber hob; was aber den neu erwachten Dogmenstreit anbelangt, so stand Ciceros Urteil über ihn von vornherein fest: *ista sunt ut*
S. 149. *disputantur*. Auch auf dem von der Renaissance eroberten Gebiet war eine Verständigung nicht möglich. Der Ciceronianismus — wenn wir nach Hieronymus' Vorgang und in seinem Sinne den Ausdruck gebrauchen dürfen — war individuell und individualistisch zugleich, und als solcher der rechte Gegensatz zum katholischen Christentum, das in seiner elementaren Unpersönlichkeit keins von beiden war; nun, individuell waren die reformierten Konfessionen auch — sonst würden wir es nicht mit Hussiten, Lutherischen, Zwinglianern, Calvinisten usw. zu tun

haben —, von ihrem Individualismus aber wissen die
Winde zu sagen, welche die Asche von Servets
Scheiterhaufen entführt haben.

Um so mehr ist es anzuerkennen, daß die Re-
formatoren unseren Helden nicht verwarfen. Wer
Luthers Tischreden liest, dem wird die geradezu
rührende Wärme auffallen, mit welcher der Redner
trotz seiner Aversion gegen die 'elenden Heiden'
von Cicero spricht. Er stellt ihn viel höher als
Aristoteles „in Philosophia und mit Lehren“. „Nach- 2873.
dem Cicero in großen Sorgen, im Regiment gesteckt
ist und große Bürde, Mühe und Arbeit auf sich
gehabt hat, doch ist er weit überlegen Aristoteli,
dem müßigen Esel, der Geld und Gut und gute faule
Tage genug hatte. Denn Cicero hat die feinsten
und besten Quaestiones in der Philosophia behandelt:
Ob ein Gott sei? Was Gott sei? Ob er sich auch
menschlicher Händel annehme, oder nicht? und es
müsse ein ewig Gemüt sein“ usw. Über denselben
Punkt heißt es bei anderer Gelegenheit: „Denn das 2890.
ist ein sehr gut Argument, das mich oft viel und
hoch bewegt hat und mir zu Herzen gegangen ist“
— daß nämlich die Ordnung des Weltalls auf den
Ordner hinweist. Seine Meinung über den Philosophen
Cicero überhaupt faßt er in den Satz zusammen:
„Wer die rechtschaffene Philosophia lernen will, der
lese Ciceronem.“ Auch seinen Briefen ist er gerecht
geworden; ihnen gilt sein denkwürdiges Wort: „Die
Episteln Ciceronis verstehet Niemand recht, er sei
denn 20 Jahr in einem fürtrefflichen Regiment
gewest“ — das heißt, ins Bildliche übersetzt: der
Lebendige kann nicht von Toten, sondern nur von
Lebendigen verstanden werden. Und nun noch die

schönen und herzlichen Schlußworte: „Cicero, ein weiser und fleißiger Mann, hat viel gelitten und getan. Ich hoffe, unser Herr Gott werde ihm und seines Gleichen gnädig sein. Wiewohl uns nicht gebührt, das gewiß zu sagen, noch zu definieren und schließen, sondern sollen bei dem Wort, das uns offenbart ist, bleiben: Wer gläubet und getauft wird, der wird selig: daß aber Gott nicht könnte dispensieren und einen Unterschied halten unter anderen Heiden und Völkern; da gebühret uns nicht zu wissen Zeit und Maße. Denn es wird ein neuer Himmel und eine neue Erde werden, viel weiter und breiter, denn sie jetzt ist. Er kann wohl einem Jeglichen geben nach seinem Gefallen." Gleich Luther gewährte auch Zwingli Cicero Einlaß ins Paradies, aus dem ihn übrigens Calvin, in jeder Hinsicht der Antipode Ciceros, wieder vertrieben hat.

Dennoch dürfen wir uns durch Luthers und Zwinglis Stellung Cicero gegenüber nicht zu irrigen Vorstellungen verleiten lassen; es ist noch das Abendrot der Renaissance, das in ihren Schriften hier wie sonst einigemal glüht. Die Reformation als solche konnte zu dem Weisen der 'Tusculanen', der ihr halb als Heide und halb als Katholik erscheinen mußte, in kein allzu freundliches Verhältnis treten. Es ist demnach kein Zufall, daß gerade auf dem Boden des protestantischen Deutschlands — sonst aber nirgends — jener bedauernswerte Feldzug gegen Cicero unternommen wurde, dessen äußerer Erfolg seiner inneren Berechtigung so wenig entsprach. Es konnte eben bei der bloßen, vom religiösen Standpunkte diktierten Antipathie nicht bleiben; es ist der menschlichen Natur eigen, nach objektiven Gründen für subjektive

Gefühlstatsachen zu fahnden und auch in dieser Richtung nach einer Art 'Erlösung durch den Schein' zu streben. Und an Gründen konnte es nicht fehlen bei einem Manne, dem ein reichlich Teil von Hoffnungen und Sorgen, Erfolg und Mißlingen zugemessen war; bei gutem Willen konnte man deren viele finden, ihn damit zu belasten — jawohl zu 'belasten'; die italienische Übersetzung liefert den technischen Ausdruck: zu 'karikieren'.

Nicht als ob die Cicerokarikatur erst damals
aufgebracht worden wäre. Wir haben sie
schon im Altertum unter dem frischen Ein-
druck politischer Zerwürfnisse entstehen sehen; und *S. 14.*
wie es ein griechischer Historiker war, der sie da-
mals zum Abschlusse brachte, so waren es einge- *S. 18.*
wanderte Griechen, die — an jenen anknüpfend —
sie auf italischem Boden zu neuem Leben erweckten. *S. 240.*
Rufer im Streit war Argyropulos, dem sich später Joh. Laskaris mit seinen allerdings sehr jämmerlichen Versen anschloß — *ranarum in luto coaxationes* nennt sie mit Recht Floridus. Durch Argyropulos wurde Politian in Harnisch gebracht, dem seinerseits der berühmte Budaeus antwortete; gegen ihn und Pacaeus schrieb der schon genannte Floridus seine Apologie. Bei ihnen handelte es sich vorwiegend um die Philosophie: gegen Cicero wurde Plato ausgespielt. Auf ein andres Feld warf der kecke Valla den Streit, als er sich — anknüpfend an eine berühmte Stelle
aus der Mureniana — anheischig machte, in drei *28.*
Jahren bessere Glossen zu schreiben als Accursius. Das brachte die Juristen auf, Alciatus und Zasius: Cicero kam dabei anfangs ziemlich glimpflich weg,

später auch nicht mehr, da der Spott in der Mureniana zum Himmel schrie. Der Streit um Corpus und Glossen spielte auch mit, aber unwesentlich: auch auf Grund des Corpus ließ sich, wenn man wollte, Ciceros Ignoranz *in jure civili* dartun, was in Deutschland Hotomanus besorgte. Die Rechtsgeschichte war ja noch nicht geschrieben, um den Standpunkt des vorklassischen Rechtes kümmerte man sich nicht: aber auch später, als sie schon da war, spukte Hotomanus weiter, bis in die Neuzeit hinein. — Von mehr episodischem Interesse war die Cicero-Caesar Kontro-
S. 241. verse, da der ghibello-guelfische Streit im Ausleben war: den großen Ghibellinen des 19. Jh. hätte damals kein Weiser voraussehen können. — Doch zurück zu Budaeus.

Für ihn als den Erneuerer des Hellenismus in Frankreich war die Stellungnahme für Argyropulos etwas von vornherein Gegebenes; er war aber auch Kryptocalvinist und verstärkte als Κικερομάστιξ — wie ihn Floridus nannte — die cicerofeindliche Stimmung unter den Hugenotten. Diesen freilich war mit Cicero und Plato gleich wenig gedient; waren sie klassisch gebildet, so spielten sie Cato gegen Cicero aus, wie es unter Heinrich IV jener Agrippa d'Aubigné tat, ein wackerer Mann übrigens, mit seinem *plus mourir en Caton que vivre en Cicéron.* Das wucherte so im stillen weiter; wie die Bewegung dann von Italien und Frankreich weg und nach Deutschland zog, wird derjenige zu untersuchen haben, der dereinst die Geschichte der Cicerokarikatur schreibt. Sie verspricht erbaulich zu werden. In die Gegenwart ragen, Minderwertiges abgerechnet, zwei Meister herein. Vor dem einen verneigen wir uns; seinen graziösen

Fleuretstichen wird auch derjenige seine Bewunderung nicht versagen, der ihnen lieber ein andres Objekt gewünscht hätte. Aber der pöbelhafte Holzkomment Drumanns kann nur Widerwillen und Ekel erregen.

Wie gesagt, ein Zufall ist hier ausgeschlossen; das Schicksal Ciceros hat auch Seneca trotz seines Martyriums geteilt, und auch die langjährige Vernachlässigung Epiktets und Marc Aurels bei dem sonst so regen philologischen Leben in Deutschland, sowie die stiefmütterliche Behandlung der Ethik, die den deutschen Philosophen meist neben dem Weg gelegen hat, sind gleichartige, auf dieselbe Ursache zurückgehende Erscheinungen. In jüngster Zeit hat übrigens auch die Ethik in Deutschland einen erfreulichen Aufschwung genommen; im Zusammenhange damit macht sich auch in der Philologie eine neue, cicerofreundliche Strömung bemerkbar. Möchte ihr Sieg nicht zu spät kommen!

Unter allen reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts ist es nur eine, die teils über Pelagius, teils direkt an Cicero anknüpft: es ist die italienisch-polnische, der Socinianismus, in dessen milden, todgeweihten Zügen wir am längsten den Geist der Renaissance leuchten sehn. In Polen hatten sich schon früh die Strahlen des Humanismus, die von Italien ausgingen, zu einem neuen Brennpunkt gesammelt. Mit Begeisterung wurde hier das auferstandene ciceronianische Latein aufgenommen und geradezu als eine zweite Muttersprache gesprochen; schon gegen 1480 konnte der Humanist Andrea Brenta den staunenden 'Quiriten' melden, noch in seiner Knabenzeit von seinem Lehrer

Demetrius Chalcondylas vernommen zu haben, daß es bei den sauromatischen Skythen „einen ruhmreichen und mächtigen Staat gäbe, in dem unsre Sprache so heimatlich klingt, daß es eine Lust sondergleichen sei, die dortigen Bürger nach alter Römerart reden zu hören“.

Eben dort gelangte dann auch eine religiöse Richtung zur Blüte, die gegenüber dem Protestantismus die Lehre von dem freien Willen, gegenüber allen christlichen Konfessionen das Recht der Wahl auf ihr Banner schrieb. „Wir erröten nicht zu bekennen“ schreiben in ihrer Vorrede die Redaktoren des Rakauer Katechismus — eines Katechismus! —, „daß unsre Kirche nach einigen Seiten eine Entwicklung aufweist. Wir halten es nicht für nötig, überall zu rufen: ‘ich stehe in Reih und Glied, hier habe ich den Fuß eingestemmt, von hier lasse ich mich nicht um ein Haar breit verrücken.’ Es ist den Stoikern eigen, alles auf Verbissenste zu verteidigen und in starrem Trotz bei der alten Meinung zu bleiben; der christliche Philosoph, der Anwärter der himmlischen Weisheit, soll ein εὐπειθὴς sein, kein αὐθάδης, d. h. er soll der Überzeugung zugänglich und frei von selbstgefälligem Eigensinn sein, er soll bereit sein, seine Meinung aufzugeben, wenn sie von einer besseren Meinung überwunden ist. Von solcher Gesinnung lassen wir uns stets bei unseren Kundgebungen leiten.“ So hat die Mureniana mit ihrer Bekämpfung des stoischen Starrsinns und ihrer Anerkennung der
61–65. „besseren Meinung“ noch über die Jahrhunderte gewirkt.

Von der Gegenreformation — um zu ihr überzugehen — ließ sich von vornherein nicht viel erwarten; sie hielt ihre Spitze nicht nur gegen die Reformation, sondern auch gegen die Renaissance gekehrt und konnte naturgemäß Cicero keine andere Bedeutung beimessen, als diejenige, die ihm auch die Kirchenväter nicht abstritten.

Doch ist zu betonen, daß beide, die Reformation sowohl wie ihre Gegnerin, Cicero einen Ehrenplatz in der Schule anwiesen. Diese Tatsache ist von weittragender Bedeutung. Wenn sich einmal der Sirenengesang in der Schule hören ließ, konnte er auf einen *s. III.* etwa heranwachsenden Odysseus eine Wirkung ausüben, die sich mit der von den Stiftern vorausgesehenen und gewünschten nicht eben zu decken brauchte — wie sie sich beispielsweise in jenen verwegenen Antworten eines Jesuitenzöglings äußerte, die dem hochwürdigen Prüfungskommissär den Ausruf entpreßt haben sollen: „Junger Mann, Sie werden noch die Fahne des Deismus in Frankreich aufpflanzen!“

Bekanntlich war dieser junge Mann Voltaire und begann mit seinem Abiturientenexamen für den Kontinent die dritte der zu betrachtenden großen Eruptionsperioden, die der Aufklärung, der auf dem Fuße die Revolution folgte.

Auf dem Kontinente — denn freilich, im kühlen und nüchternen Inselreich jenseits des Kanals hatte sie schon im 17. Jahrhundert begonnen, und die Frage nach dem Verhältnis der englischen Aufklärung zu Cicero läßt sich nicht wohl umgehen. Wer von Aufklärung redet, meint eigentlich dreierlei: erstens die natürliche Religion oder den Deismus, zweitens die autonome Moral, drittens die Staatsphilosophie; dazu kommt noch viertens ein formelles Element hinzu, jene diskursiv-verständige Darstellungsweise, der *esprit classique*, wie Taines nun seinerseits klassisch gewordener Terminus lautet. Alle vier hat das 17. Jahrhundert in England gezeitigt; indem wir die Staatsphilosophie einstweilen ausscheiden und für die Stilfrage eben auf Taine verweisen, stellen wir die Frage: was war Cicero dem englischen Deismus und der englischen Morallehre des 17.—18. Jahrhunderts?

Gewiß war der englische Deismus die natürliche Frucht der englischen Religionswirren des 16. und 17. Jahrhunderts, die das *merry old England* der Renaissance zu Grabe getragen hatten. Der Kampf der Reformation gegen den Katholizismus, der Kampf der presbyterianischen 'Reformation von unten' gegen die bischöfliche 'Reformation von oben', der Kampf der verschiedenen Richtungen der ersteren gegeneinander — alles das hatte den Geist des Zweifels entfacht, der nun nicht eher ruhte, als bis er an der anerkannten, aber umstrittenen

Schrift vorbei sich zu den Grundlagen des Glaubens zurückgewandt hatte, der 'eigentlich katholischen' Religion, wie sie unmittelbar dem menschlichen Geist entstammt. Nicht daß damit etwas wesentlich Neues gefunden wäre: die natürliche Religion bildete seit langem einen einleitenden Teil der scholastischen Systeme, die sich diese Stütze der Offenbarung gern gefallen ließen. Aber nur als Stütze; was der Deismus wollte, war die Verselbständigung, die Emanzipation der einstigen *ancilla theologiae*, neben der die Offenbarung eben nur anerkannt wurde.

Welches sind nun die natürlichen Beweise der Religion? Sie lassen sich auf zwei zurückführen, und beide stehn bei Cicero. Hier der eine: „Daß es Götter gibt, geht daraus hervor, daß die Natur selber allen Menschen die Vorstellung (*notionem*) von ihnen eingeprägt hat. Es gibt kein Volk und keine Menschen, die nicht, abgesehen von jeder Unterweisung, einen Vorbegriff (*anticipatio*, πρόληψις) von den Göttern haben, d. h. eine jener vom Geiste vorweggenommenen Aufstellungen, ohne die weder Verständnis noch Untersuchung noch Streit möglich wären. . . *ND I 43.*
Da das somit kein durch Übereinkunft, durch Sitte, durch Gesetz eingeführter Glaube ist, und dennoch eine feste Übereinstimmung aller ohne Ausnahme ist, so ist die Existenz der Götter anzunehmen: wir haben von ihnen eine eingepflanzte, richtiger eingeborene Vorstellung (*innatae cognitiones*), — worin aber die Natur aller übereinstimmt, das muß unbedingt eine Wahrheit sein.“ Dasselbe mit anderen Worten: „Als *ND I 44*
der festeste Beweis für den Glauben an die Götter wird angeführt, daß kein Volk so roh ist, kein Mensch so verwildert, daß nicht in ihrem Geist eine

Vorstellung von den Göttern aufgetaucht wäre. Vielfach sind diese Vorstellungen verkehrt, was der üblen Gewöhnung zuzuschreiben ist; alle aber erkennen eine göttliche Macht und Wesenheit an. Keine gemeinsamen Beratungen und Sitzungen haben diesen Glauben geschaffen, keine staatlichen Einrichtungen und Gesetze haben ihn bekräftigt; durchweg aber ist die Übereinstimmung aller Völker für ein
Tusc. I 30. Naturgesetz zu halten.“ Sieht man sich beide Stellen genau an, so erkennt man, daß der Beweis eigentlich ein doppelter ist: ein intuitiver und ein empirischer. Erstens kann ich also folgern: „Ich glaube an die Gottheit, weil ich muß: dieser Glaube bildet ein eingeborenes Vermögen meiner Seele, die Gottesvorstellung ist mir eine *cognitio innata*.“ Darin genüge ich mir selbst und brauche nach keinem andern zu fragen. Zweitens aber: „ich glaube an die Gottheit, weil ich alle Völker und Einzelmenschen an sie glauben sehe: der *consensus gentium* ist ein Naturgesetz.“ Wenn man freilich weiter fragt, wie dieser *consensus gentium* zu erklären sei, so bietet sich die Rückführung auf den ersten Beweis ungezwungen dar: eben darum glauben alle Menschen an die Gottheit, weil jedem von ihnen die Gottesvorstellung innewohnt, die *notio communis* erklärt sich als *notio innata*. So bedarf der zweite Beweis des ersten, nicht aber umgekehrt; ja man kann sagen, der erste ist ohne den zweiten stärker. Der zweite Beweis schickt mich auf Reisen: der erste läßt mich bei mir selber Einkehr halten. So hat denn auch Cicero als
S. 56. Skeptiker den zweiten Beweis angefochten, den ersten aber bestehen lassen, wie dem Leser erinnerlich sein wird.

Von diesem Doppelbeweis grundverschieden ist der andre von den beiden, die ich soeben meinte; es ist der berühmte kosmologisch-teleologische: „Wenn jemand ein Haus, eine Schule, einen Marktplatz betritt und dort den vernünftigen, geregelten, geordneten Gang der Dinge bemerkt, wird er ihn gewiß nicht als grundlos ansehn, sondern auf einen Leiter und Gebieter schließen; um so mehr muß er angesichts so ungeheurer Bewegungen und Erscheinungsfolgen des Weltalls, angesichts jener Ordnung so zahlreicher und so gewaltiger Körper und Kräfte, die nie im unendlichen und ungemessenen Lauf der Zeiten getrogen hat, zur Einsicht gelangen, daß es einen Geist gibt, der diese Bewegung der Natur regiert." Das *ND II 15.* sind die zwei selbständigen Hauptbeweise; sehen wir nun zu, was der englische Deismus aus ihnen gemacht hat.

Als sein Urheber gilt wohl mit Recht Edw. Herbert Lord von Cherbury, der Zeitgenosse Jakobs I., der in seinem abenteuerreichen Leben den Gedanken an 'sein Buch' unentwegt festgehalten hat — jenes Buch mit dem stolzen Namen *de veritate* (1624), dessen Veröffentlichung ihm Gott zuletzt durch ein Wunder geboten haben soll. Nach Bacon, aber von Bacon unbeeinflußt erschienen, baut es die Religion auf dem ersten der oben angeführten Hauptbeweise auf, in seiner vollständigen doppelten Fassung. Die Wahrheit wird, von den äußeren Sinnen abgesehn, unmittelbar durch den inneren, den *sensus internus* oder *instinctus* erkannt — welch letzteres Wort er Cicero entlehnt; der Instinkt ist „das natür- *div. I 34.* liche Vermögen, das die Gemeinbegriffe (*notitias*

p. 38. *communes*) formt". Ihre Untrüglichkeit wird durch den *consensus universalis* verbürgt: dieser ist 'die p. 39. höchste Norm der Wahrheit'. Folgen wir ihm, so erhalten wir folgende fünf 'wahrhaft katholische' Glaubensartikel: 1) Gott ist; 2) ihm gebührt ein Kultus; 3) dessen Hauptteile sind Tugend mit Frömmigkeit verbunden; 4) das Laster ist verabscheuenswert und muß durch Reue gesühnt werden; 5) es gibt eine p. 210—220. Vergeltung nach dem Tode. — Indem nun Herbert den ersten Hauptbeweis mit seinem Anhängsel, dem *consensus gentium* übernahm, übernahm er zugleich die Verpflichtung, seine fünf Artikel in den Religionen aller Völker nachzuweisen: nach Ciceros oben ange- S. 56. führtem Einwand war sie unabweislich. Dem positiven Beweis ist die Schrift 'von der Religion der Heiden' gewidmet; daß er ihm mißglückt ist, kann nicht bezweifelt werden. Um so besser sollte einem S. 274. Größeren — Locke — der negative Gegenbeweis gelingen.

Wie schon bemerkt, baut Herbert sein System auf dem ersten Hauptbeweis auf, der von den *notiones innatae* und dem *consensus gentium* sprach. Den zweiten, teleologischen, streift er gelegentlich, formt ihn aber dabei zu einem modernen Gleichnis um, das in der Folgezeit viel Glück haben sollte: „Die epikureische Schule läßt die Welt durch Zufall entstehn. Wenn aber bei einer Uhr, welche 24 Stunden lang geht, jeder halbwegs Verständige einsieht, daß sie mit Absicht und Kunst gemacht ist, wie viel mehr muß man diese Maschine der Welt, welche so viel Jahrhunderte lang geht, auf einen höchst weisen und mächtigen Urheber zurückführen? Seltsam! Diese Leute wenden nicht wenig Verstand und Kunst auf,

um die abgeschmackteste Meinung zu verteidigen: als ob es wohl in Worten und in ihnen Vernunft, *legg. II 16.* Ordnung und Geist geben könnte, in der gegenständlichen Welt aber nicht!“

Gleich der Religion ist auch die Moral — um das schon jetzt vorwegzunehmen — ein System von Gemeinbegriffen; „fort mit der *tabula rasa* der bauernfängerischen Scholastik!“ Mögen finstre Theologen *p. 113.* behaupten, die Menschheit bilde seit Adams Fall eine *massa perditionis;* wir wissen es besser. Es ist eine Lästerung gegen die allgemeine Vorsehung, die Natur sich als tief verderbt vorzustellen; man will sie freilich durch die Gnade wiederaufrichten, aber damit wird nur unter anderem Namen das Fatum der Stoiker wiedereingeführt. Nein, die menschliche Anlage ist gut, der menschliche Wille frei; „die Freiheit des Willens ist das einzige Wunder der Natur“. So *p. 82.* reicht der Deismus, an Calvin und Augustin vorbei, über Sozzini und Pelagius Cicero die Hand.

Was soll dann aber die Offenbarung? — Diese heikle Frage hat Herbert nicht umgangen, ein Christ wollte er sein und bleiben. Und abermals war es Cicero, der sie ihm beantworten half. Man erinnere sich, wie Cicero der Vernunft neben der Anlage zu *S. 80.* ihrem Rechte verhilft: weil durch schlechte Erziehung und Gewöhnung die gute Anlage in ihrer natürlichen Entwicklung gehemmt werde, sei die Vernunft als Lehrmeisterin willkommen zu heißen. Eben dieses Amt überweist Herbert der Offenbarung: durch sie habe Gott den Menschen die Artikel der Glaubens, die Pfaffentrug mit allerhand Gaukelwerk übersponnen hatte, in ihrer alten Reinheit ins Herz zurückgerufen. — Was soll dann aber, fragen wir

weiter, die Vernunft? Sie erscheint entthront; in der Tat ist Herbert auf sie, den *discursus*, schlecht zu sprechen. „Sie ist es, die die Gemeinbegriffe verwirrt und zerstört; sie hat uns sogar die Freiheit
p. 184 des Willens verreden wollen.“ Unter den Erkenntnismitteln nimmt sie den letzten Rang ein. ... Eine seltsame Umbiegung! Nun, die Verstimmung gegen Schola und Calvin zusammengenommen macht sie begreiflich; und lange bestehn wird sie nicht.

Schon Chillingworth hat sie abgeschafft; „es ist Sache der Vernunft,“ sagt er, „die Religion zu wählen“ ... so deutlich war das Prinzip
S. 149 f. der αἵρεσις, des Rechtes der Wahl, in der christlichen Welt noch nicht proklamiert worden; die Konsequenzen zog um dieselbe Zeit Browne mit seinem *oportet haereses esse*. „Was denjenigen anbelangt, der von der Vernunft keinen Gebrauch macht und glaubt, ohne zu wissen warum, so behaupte ich, daß es Zufall und nicht Wahl ist, wenn der Inhalt seines Glaubens sich als wahr erweist, und ich fürchte sehr, daß Gott dies Narrenopfer nicht annehmen wird“ — auch ohne die direkte Beziehung auf die ‘Academica’ ist der Ciceronianismus dieses Gedankens klar. Und dabei war Chillingworth Puritaner; ebenso freilich, wie Culverwell, der denn auch an der *tabula rasa* festhält, was ihn indessen nich hindert, gleich Herbert den *consensus gentium* als das ‘öffentliche Siegel für das Naturgesetz’ anzunehmen. „Es ist ein Zeugnis, das man wohl anrufen darf, wie es auch Cicero getan hat.“ Er nennt ihn wirklich; Herbert hatte es nicht für nötig gehalten.

An der Revolution und Hobbes gehn wir diesmal vorüber; er interessiert uns nur insoweit, als seine berühmte Auffassung der Religion als des staatlich sanktionierten Aberglaubens der Ausgangspunkt für den späteren Atheismus geworden ist. Auch Blounts *Anima mundi* soll nur kurz erwähnt werden, obgleich sich hier die Zurückführung der natürlichen Religion auf die Antike und speziell auf Cicero mit am deutlichsten kund gibt. Wir eilen zur erfreulichsten Erscheinung der Restauration, zur Universität Cambridge und ihren 'Platonikern', als deren bedeutendster Cudworth gilt. Ihr Platonismus, oder vielmehr Plotinismus, soll uns nicht irre machen: nächst dem plotinisierten Plato kommt bei ihnen doch Cicero in erster Linie in Betracht, der die antike Philosophentrias erst voll macht.

Darin waren ihnen übrigens die Cantabrigienser
der älteren Generation vorangegangen, voran der
edle Whichcot, in seinen Predigten der indirekte
Lehrer Shaftesburys, nebst John Wilkins; beide
werden uns noch begegnen, hier seien nur des letzteren *S. 291*
'Prinzipien und Pflichten der natürlichen Religion'
genannt, die in ihrem ersten Teil ein System des
Deismus bieten. Nachdem er hier in einem kurzen *11.*
erkenntnistheoretischen Teil, im Anschluß an die
'Academica', die beiden Arten des Assenses unter- *S. 50.*
schieden, Sicherheit *(certainty)* und Wahrscheinlich-
keit (*opinion or probability*), deren Abwesenheit zur
Aufhebung des Assenses führt (*suspension of assent),*
— kommt er auf die Güterlehre und weiterhin auf *12.*
die Beweise für das Dasein Gottes zu sprechen. Auch *14.*
hier erscheint an erster Stelle das 'allgemeine Ein-
verständnis' (*universal consent*), das auch von Wilkins *p. 42.*

S. 261 f. mit den drei klassischen Cicerostellen belegt wird. Aber freilich: die von der ciceronianischen Skepsis gebrachte Gegeninstanz hat seit Herbert gewirkt. Hatte Cotta seinerzeit nur zweifelnd gefragt und ge-
S. 56. äußert: „woher kennst du die Meinung aller Völker? Ich glaube vielmehr, es werden sich deren genug finden lassen, denen in ihrer tierartigen Verwilderung keinerlei Ahnung einer Gottheit aufgestiegen ist" — so haben die Reisen im Zeitalter der Entdeckungen dafür auch die urkundlichen Belege gebracht. Ja, die Gottesleugner dürfen den Mund schon voller nehmen, es gibt Völker ohne Gott: die Kannibalen Amerikas, die Bewohner von Soldania in Afrika leisten den berühmten Atheisten Ciceros — Diagoras, Theodoros, Pherekydes — in seltsamer Weise Gesellschaft. Aber was beweisen sie? Gerade so viel, als Monstra in der Physiologie: „als Muster für jede
p. 46. Natur hat die beste Natur zu gelten, sagt Tullius". So bleibt der *consensus* zu Recht bestehn, örtlich und auch zeitlich; auch die Dauer der Religion zeugt für ihre naturgemäße Wahrheit, „denn trefflich sagt
ND II 5. Tullius: die Gebilde des Wahns vernichtet die Zeit,
p. 44. die Urteile der Natur bekräftigt sie". So ist es denn klar, daß die Religion „eine *lex nata* ist, wie sie der römische Redner nennt". — Das ist der erste Beweis;
15. der zweite 'vom Ursprung der Welt' ist neu, da-
16. gegen der dritte, 'von der wunderbaren Planmäßigkeit (*contrivance*) der Natur' nur eine Ausführung der teleologischen Äußerungen Ciceros, die denn auch an erster Stelle angeführt werden. Das Zeitalter der Erfindungen hat für sie unerwartete und überwältigende Belege geliefert: mit begreiflichem Wohlgefallen führt Wilkins das Mikroskop an, das

uns die unendliche Schönheit der Natur gegenüber der Unvollkommenheit jedes Menschenwerks erst recht hat erkennen lassen. — Der vierte und letzte Beweis, der 'von der Vorsehung und dem Regiment *I 7.* der Welt', ist natürlich an die stoischen Darlegungen bei Cicero angelehnt; der Autor unterscheidet die *S. 58.* 'ordentlichen Wirkungen' dieses Regiments von den 'außerordentlichen', als welche er, sehr gegen die Meinung Ciceros, die Wunder gelten läßt.

Ist somit die Gottheit in ihrem Dasein erkannt, so sind nun ihre Eigenschaften zu ermitteln. Diese gehn im Begriff der Vollkommenheit auf, deren einzelne Seiten (Wissen, Wille, Macht) — auch hier *I 9–11.* vielfach in Anlehnung an Cicero — festgestellt werden. So weit der erste Teil; auf den zweiten, die Pflichtenlehre, kommen wir noch zurück. *S. 291.*

Alles in allem: ein verständiges und verständliches Buch, das wirken mußte und auch gewirkt hat.

Mit schwererem Rüstzeug trat nach Wilkins das Haupt der Cambridger Schule auf, der schon genannte C u d w o r t h, zwischen Hobbes und Locke anerkanntermaßen der bedeutendste Philosoph, dessen gewaltiges 'intellektuelles System des Weltalls' eine eingehende Widerlegung nicht sowohl des Hobbes, als vielmehr des Hobbismus enthält, der für den Verfasser dem Atheismus gleichkommt. Wer Cudworth nach Wilkins liest, wird leicht der Wandlung gewahr, die in der Einstellung Ciceros mittlerweile eingetreten ist: offenbar haben die Hobbisten dem Wilkins sein treuherziges 'sagt Tullius' nicht ohne weiteres hingehen lassen. Wohl 'Tullius'; aber wo und in welcher Rolle? Durch Vellejus? oder Balbus? oder Cottas Mund? So hat denn Cudworth sich

gemüßigt gefühlt, einen längeren Abschnitt 'ob Cicero
1666 f. an Gott geglaubt hat?' zu überschreiben. „Es gibt viele," sagt er, „die dem Cicero unter den Bekennern Gottes keinen Platz anweisen wollen, aus dem Grunde, weil bei ihm in den Büchern 'vom Wesen der Götter' der Akademiker Cotta nicht nur den Vellejus, sondern auch den Stoiker Balbus widerlegt. Diesem Urteil kann ich jedoch durchaus nicht beipflichten: ich finde in seinen Schriften viele Stellen, die von einem gottesfürchtigen und gottergebenen Geiste zeugen." Diese werden dann aufgeführt, vorab aus den Reden; so wird Cicero für den Gottesglauben — und zwar für den Glauben an einen Gott zurückgewonnen. Dieser Glaube wird nun als ein natürliches Dogma gegen den Atheismus der Epikureer und Hobbisten energisch in Schutz genommen; besonders die Atomistik der ersteren widerlegt der Autor mit äußerster Sorgfalt, da er sie als besonders religionsgefährlich ansah. An wen er sich dabei anlehnte, das hat schon Wray gewußt, als er bald darauf — freilich etwas voreilig — schrieb: „Epikurs kosmologische Hypothese hatte schon Cicero zerstört; Cudworth und Stillingfleet haben sie vollends in den Grund gebohrt."

Cudworths Nachfolger war Barrow, der Theologe, Hellenist und Mathematiker, der in seiner ersteren Eigenschaft die Existenz Gottes schulgerecht mit den beiden ciceronianischen Beweisen verteidigte; Barrows Schüler — der große Newton. Es läßt sich vorstellen, wie der kosmologisch-teleologische Beweis auf denjenigen gewirkt haben mag, der in der geheimnisvollen Kraft der Gravitation die wahre, wenn auch ihrerseits rätselhafte Lösung des kosmo-

logischen Rätsels gefunden hat; er selber sagt es uns in dem *scholium generale,* das er als schlichtes Denkerbekenntnis seinem großartigen Hauptwerk anhängte. Nachdem er dort sein 'System des Weltalls' in seinen Hauptumrissen dem Leser vorgeführt, fährt er also fort: „Diese schöne Ordnung der Sonne, der Planeten und Kometen konnte nur durch Ratschluß und Gebot eines vernünftigen und mächtigen Wesens entstehn. Und wenn die Fixsterne sich als Centra ähnlicher Systeme erweisen sollten, so müssen alle diese Systeme, durch den gleichen Ratschluß entstanden, der Gewalt jenes Einen unterworfen sein; das ist um so wahrscheinlicher, da das Licht der Fixsterne von derselben Natur ist, wie das Licht der Sonne, und da alle Systeme dies Licht wechselseitig ins All entsenden. Damit aber die Systeme der Fixsterne infolge ihrer Gravitation nicht aufeinander fallen, hat eben Er sie voneinander durch unendliche Zwischenräume getrennt. Er ist es, der alles regiert, nicht als eine Weltseele, sondern als der Herrscher des Alls. Und wegen dieser Herrschaft wird er Gott der Herr, wird er Παντοκράτωρ genannt."

Während so der kosmologische Beweis durch Newtons Forschungen in neuer Glorie erstrahlte, wurde jener andre — der aus der eingeborenen Idee und dem *consensus gentium* geschöpfte — in verhängnisvoller Weise unterwühlt und mit endgültigem Falle bedroht: drei Jahre nach Newtons 'Principia' (1687) erschien Locke's 'Versuch über den menschlichen Verstand'. Lockes Name bedeutet einen Wendepunkt in der Entwickelung des auf Cicero fußenden Deismus; und da er selbst die Beziehung

andeutete, indem er ein Wort Ciceros aus den Büchern 'vom Wesen der Götter' seinem Werke als Motto vordrucken ließ, so empfiehlt es sich, die Frage von dem Verhältnis Lockes zu Cicero zu stellen.

Und auch darum, weil wir sie beantworten können: für seine Vorgänger könnten wir es nicht, da sie zwar mit Cicero als einer anerkannten Autorität rechnen, sich aber über ihr Verhältnis zu ihm nicht weiter auslassen. Es ist ein andres Werk — das 'über die Erziehung' —, in dem Locke auf Cicero zu sprechen kommt. Die Rolle, die er ihm in der geistigen Entwickelung des Knaben anweist, ist eine sehr bedeutende. An erster Stelle, natürlich, für die Kunst der Rede: „Wollen Sie, daß Ihr Sohn gut urteilt, so lassen Sie ihn Chillingworth (Logik) lesen; und wollen Sie, daß er gut redet, so lassen Sie ihn in Tullius beschlagen sein, auf daß er ihm die wahre
§ 188. Idee der Beredsamkeit übermittle." Gemeint ist jedenfalls die Praxis; aber auch die Theorie ist nicht zu verachten. „Wer sie (die Knaben) noch weiter darin ausbilden will, was die erste Stufe der Redekunst ist, und keine eigne Erfindung verlangt, der mag zu Tullius greifen und die Regeln verwerten, die dieser Meister der Eloquenz in seinem ersten Buch *de in-*
§ 189. *ventione* gibt." Das für die Rede; aber auch die Briefform soll den jungen gentlemen geläufig sein. Sie sollen lernen „ihre eignen Gedanken klar und gefällig, ohne Zusammenhanglosigkeit, Verworrenheit und Rauheit ausdrücken". Dazu sollen ihnen verhelfen „Tullius' Briefe als die besten Muster, mag es sich nun um Geschäft oder Unterhaltung handeln". Das alles geht freilich erst die Form an; soll der Inhalt bei Cicero leer ausgehn? Nein; und zwar ist

es das Beste, was wir bei ihm lernen sollen, die Moral. „Ich glaube nicht, daß der Zögling andre moralische Auseinandersetzungen lesen soll, als die der Bibel, oder daß er ein andres ethisches System in die Hand zu nehmen braucht, solange er Ciceros Officien lesen kann. Freilich nicht wie ein Schulknabe, um daraus Latein zu lernen, sondern als einer, der um seiner Lebensführung willen in den Prinzipien und Lehrsätzen der Tugend unterrichtet werden will.“
Wie sehr es ihm damit ernst ist, zeigt auch sein *§ 185*
Hauptwerk und die Achtung, die er darin dem Cicero zollt. So bezeichnet er seine Pflichtenlehre als das Idealsystem, das sich zur tatsächlich geübten Moral ebenso verhalte wie die Lehren der Geometrie
zu den Figuren der Wirklichkeit; ein andresmal läßt *IV, IV § 8.*
er ihn selbst auftreten als das Musterbild des gesunden
Menschenverstandes gegenüber der Verschnörkelung *III, IV § 8.*
der Scholastik.

Dies Hauptwerk nun bedeutet den Endpunkt jener Entwickelungsreihe, die mit Herbert beginnt: jene Hauptstütze der natürlichen Religion, die auf der eingeborenen Idee vom Dasein Gottes und ihrem ‘öffentlichen Siegel’, dem *consensus gentium* beruhte, — sie wird von Locke umgestürzt. Es gibt keine
eingeborenen Ideen; es gibt ebensowenig einen Consens *I, I § 2.*
für die verlangte Behauptung, Herbert wird in seiner
Beweisführung gründlich widerlegt. Auch Locke geht *I, II § 15 f.*
auf Reisen; abermals muß Amerika und die Bai Sol- *§ 9.*
dania herhalten, aber auch manches andre, was der belesene Verfasser aus der Entdeckungsgeschichte der neuen Welten zusammengebracht hat; auf die
Instanz Ciceros wird wenigstens angespielt. Ist nun *I, III § 8.*
damit der natürliche Beweis für das Dasein Gottes

überhaupt gerichtet? Nein: der kosmologische bleibt zu recht bestehn. „Sollte jemand töricht genug sein, anzunehmen, daß der Mensch zwar das einzige Wesen ist, das Bewußtsein und Vernunft besitzt, daß er aber dennoch durch Zufall entstanden ist, und daß es dasselbe blinde und unbewußte Prinzip ist, das auch das übrige Weltall regiert — so würde ich ihn bitten, sich in aller Muße folgende höchst gründliche und eindrucksvolle Abfertigung Ciceros zu betrachten: 'Was kann es Wahreres geben,' sagt dieser weise
legg. I, 8. Römer, 'als daß es eine ganz unerlaubte Verbindung von Torheit und Hochmut wäre, wenn jemand glauben wollte, er selbst besäße zwar Geist und Vernunft, der Himmel und die Welt aber nicht, und daß jenes All, das er kaum mit höchster Anspannung seiner Vernunft begreifen könne, selber ohne Vernunft be-
IV, X §6. wegt werde'."

All den genannten und behandelten Denkern von Herbert bis Locke war die Achtung vor der Offenbarung eigen: man spricht nicht viel von ihr, aber man erkennt sie ausdrücklich an; die
S. 265. scharfsinnige Formel Herberts wird, wo es not tut, wiederholt, auf daß die Offenbarung neben der Vernunft nicht überflüssig erscheine. So läßt ja auch der
S. 56 f. skeptische Pontifex Cotta bei Cicero neben der Vernunft die heilige Tradition gelten: sie hat das Gute, daß sie bei ihrem Alter ihr eignes Warum längst vergessen hat. — Von nun an wird es anders: war der Deismus des 17. Jahrhunderts friedfertig und versöhnlich, so ist der des 18. kampflustig und aggressiv.

Toland ist es, der den Reigen eröffnet, der Ire und Katholik, den man in mancher Beziehung einen Vor-

läufer Voltaires nennen kann, — unter andrem auch wegen seiner Briefe an 'Serena', deren 'erlauchter' Name die Königin Sophie von Preußen meint. Wie ist unsre Achtung vor der Tradition entstanden? Fragen wir lieber: wie sind unsre Vorurteile überhaupt entstanden? Die Antwort gibt der erste Brief an Serena (1704), über dessen Ursprung der Autor sich in der Vorrede also ausspricht: „Den Anlaß gab, *§ 10.* daß ich Serena folgende Stelle aus Cicero zeigte: 'Weder Eltern', sagt er, 'noch Amme, noch Lehrer, noch Dichter, noch auch die Bühne verdirbt unsre Sinne, kein Einverständnis der Menge gibt ihnen eine falsche Richtung; unsren Seelen dagegen werden überall Fallstricke gelegt, sei es von denen, die ich soeben aufgezählt habe, die uns im zarten und harmlosen Alter in die Arbeit nehmen und dann nach Belieben beeinflussen und modeln — sei es von ihr, die tief gewurzelt in jedem Sinne lauert, der Lust, der Nachbilderin des Guten und Mutter alles Übels. Durch ihre Schmeichelkünste verführt verlieren wir den Sinn für das natürlich Gute, eben weil es jener Süße und jenes Kitzels entbehrt.' Voller Bewun- *Legg. I 47.* derung für die meisterhafte Kraft und dabei natürliche Verständlichkeit dieser Worte gestand sie mir, daß sie manche Vorurteile als solche erkannt, sich aber dennoch von ihrem Einfluß und ihrer Wiederkehr nicht vollkommen geheilt habe. Deswegen bat sie mich, meine Meinung über diesen Gegenstand schriftlich niederzulegen. Ich tat es so kurz ich konnte, indem ich jene Hauptstelle als Text zugrunde legte; ich zeigte die fortschreitende Entwickelung und das Wachstum der Vorurteile auf jeder Stufe unsres Lebens und bewies, daß alle

Menschen der Welt an derselben Verschwörung teilnehmen, deren Zweck ist, die Vernunft jeder individuellen Person zu verderben.“ Es wird sich nun niemand wundern, als Hauptverschwörer die Priester bezeichnet zu finden: „Das könnte als ein hartes Wort erscheinen; aber es kann ja nicht auf die orthodoxe Klerisei gehen, und was die übrigen Priester betrifft, so ist die Sache vollkommen sicher, da das ja eben der Hauptgrund ist, warum sie als heterodox gelten.“ Man ahnt das faunische Lächeln Voltaires!

So war es denn wiederum Cicero, der auch für dies zweite, aggressive Stadium des Deismus die treibende Kraft ergab. Toland, der sich schon im Jünglingsalter als künftiges Haupt einer Sekte geträumt hatte, glaubte im Alter seine Arbeit beendigt: in seinem 'Pantheisticum' 1720 schildert er, im Anschluß an Ciceros 'Academica', die natürliche Weltanschauung seiner fingierten sokratischen Gemeinde und teilt auf lateinisch ihre sokratische Liturgie mit, die passend ins ciceronianische Heroenthema ausklingt: *Ad beate vivendum sola sufficit Virtus, suaque sibi est satis ampla merces.*

Sie sollte erst beginnen, die Arbeit. Das erste, was not tat, war, die Berechtigung des freien Denkens auf allen Gebieten der Erkenntnis nachdrücklichst zu erweisen. Collins war es, der sich dieser Aufgabe unterzog, in seiner 'Abhandlung über das freie Denken' (1713), in der dies jetzt so geläufige Wort zum erstenmal in seiner technischen Bedeutung erscheint. Etwas leicht macht er sie sich allerdings, das darf nicht geleugnet werden, wie denn überhaupt der Deismus des 18. Jahrhunderts

von der etwas breitspurigen Solidität eines Herbert, Cudworth und Locke gar sehr absticht. Er hat es nur mit zwei Gegensätzen zu tun, Aberglauben oder freies Denken. Die Schädlichkeit des ersteren wird dem Leser eindringlich zu Gemüte geführt; Collins *p. 53.* übersetzt ihm mit Behagen die packende Invektive Ciceros gegen diese Macht der Finsternis. Es gibt *de. II 148. S. 68.* nur ein Bollwerk, um diese Macht zu zwingen — eben das freie Denken. Aber ist es nicht die Rücksicht auf den Staatszweck, die uns bestimmt, die Autorität der Religion aufrecht zu erhalten und das Recht des freien Gedankens einzuschränken? Ach, *p. 157.* lest doch nur Cicero 'vom Wesen der Götter'; „'was *I 118.* haltet ihr', sagt dieser große Redner, 'von jenen, die da behaupten, die ganze Lehre von den unsterblichen Göttern sei von klugen Menschen zu Staatszwecken ersonnen worden, damit diejenigen, die der Vernunft nicht gehorchen, von der Religion zu ihrer Pflicht geführt würden? Haben sie mit dieser Behauptung nicht die ganze Religion von Grund aus umgerissen?'..." Die Stelle beweist nicht ganz das, was sie beweisen soll; aber seien wir nachsichtig.

Es ist eitel, den rechten Wandel auf die Superstition zu bauen: nach Glück streben wir doch alle, und daß dieses die Tugend zur Voraussetzung hat, *p. 171.* eben das lehrt uns das Denken. „Davon war Cicero wohl durchdrungen, als er sagte: 'Wer lebt beglückter als derjenige, der seine Pflichten gern erfüllt, der auf alle seine Handlungen wohl acht gibt und ihre Grundsätze prüft — als derjenige, mit einem Wort, der nicht aus Furcht dem Gesetze gehorcht, sondern es deswegen erfüllt und einhält, weil er es für das Beste hält, was er tun kann?'"

So ist es denn Cicero, mit dessen Grundsätzen der Kampf gegen die Superstition und für das freie Denken geführt wird. Und das ist kein Wunder: Cicero selber war nämlich der größte Freidenker von allen, die je gelebt haben. . . Eine kleine Notiz, dies 'je' betreffend: für die Aufklärung ist die Vergangenheit dem Altertum gleichbedeutend, die anderthalb Jahrtausende seit dem Ausleben der Antike kommen für die Geschichte nicht in Betracht; wir
S. 31; 324. werden diesem Standpunkt noch begegnen. Antik und modern sind die Gegensätze, die man abwägt, die Mitte zählt nicht. So ist es denn kein Wunder, daß in der glänzenden Plejade der Freidenker der
p. 188 f. Vergangenheit Cicero alle überstrahlt. „Obgleich Cicero, als Philosoph ebensogroß wie als treuer Patriot, ein Priestertum verwaltete, Konsul war und überhaupt an den Staatsgeschäften teilnahm, die sonst die Menschen vorsichtiger machen und ihrer Aufrichtigkeit Eintrag tun — hat ihn nichts gehindert, uns glänzende Proben seiner Denkfreiheit zu hinterlassen. . . Da er sich zu den akademischen oder skeptischen Grundsätzen bekannte, fühlte er sich ebendadurch veranlaßt, die Lehren aller anderen Philosophen zu prüfen, um zu sehn, ob irgend eins ihrer Systeme auf Sicherheit Anspruch erheben könne. Diese Prüfung wurde für ihn zum Anlaß, zwei Traktate zu verfassen: das eine 'vom Wesen der Götter', wo er die Schwäche aller Argumente dartat, mit denen die Stoiker, die größten Deisten des Altertums, das Dasein der Götter beweisen zu können glaubten; das andere 'über die Weissagung', in dem er die ganze angeblich geoffenbarte Religion der Griechen und Römer umstürzt. Um dies leichter ausführen zu

können, entlarvt er den ganzen Trug ihrer Wunder und die Nichtigkeit der Beweisgründe, mit denen man sie zu stützen meinte. Man kann annehmen, daß Cicero, der alle Philosophenwerke gelesen hatte, der mit der ganzen Bildung seiner Zeit vertraut war, der selber die Philosophie zu seiner Profession machte — man kann annehmen, sage ich, daß er uns sein eigenes Herzensbekenntnis und das der meisten Philosophen vermachen wollte, als er betreffs seiner und ihrer Gefühle für wahrscheinlich ausgab *eos qui dant philosophiae operam non arbitrari deos esse.* So hat er auch in den 'Tusculanen' die Strafen des Jenseits S. 99. geleugnet und im Grunde auch die Unsterblichkeit der Seele."

„Das war Cicero; und dennoch werden seine 14 Werke, von der Kanzel herab und vom Studierzimmer aus, unaufhörlich gegen die Vorkämpfer der Denkfreiheit ins Gefecht geführt, in der Hoffnung, sie durch die Autorität dieses großen Mannes einzuschüchtern. Ich halte es daher für gut, den Feinden dieser Freiheit dies Bollwerk zu entreißen." Er tuts, indem er den Trug der Gegner aufdeckt, die alles, was er seinen Stoikern u. a. in den Mund legt, für seine eigne Ansicht ausgeben. Hält man sich dagegen, wie billig, nur daran, was er als Akademiker äußert, so wird man finden, „daß er als Freidenker ebenso hoch dasteht, wie als Philosoph, als Redekünstler, als Edelmensch, als Vaterlandsfreund". Sogar in seinen Reden ist er, seines eignen Vorbehalts in der Schrift 'vom Wesen der Götter' uneingedenk, mehr als einmal Freidenker gewesen — dort wo er die Wesenhaftigkeit der höllischen Mächte leugnet, die P. S. 66. religiöse Blendung allegorisiert und vom Tode als der m. 15.

Clu. 171. ewigen Ruhe spricht. „Lest also nur gefälligst den ganzen Cicero: er verdient diese Mühewaltung sicherlich so gut wie nur irgend einer!“

Es ist erstarrte Lava, auf der wir wandeln; einst war es ein Feuerstrom, der sengend und verheerend durchs Gelände dahinfloß. Das Aufsehen, das Collins mit seiner Schrift erregte, war ungeheuer. Die Grundfesten des Glaubens schienen bedroht; eine Menge Federn wurden in Bewegung gesetzt, selbst der große Bentley fühlte sich bemüßigt, dem enthusiastischen Gegner mit seinem soliden philologischen Rüstzeug zu Leibe zu gehn. Am heftigsten aber replizierten, wie sich von selbst versteht, die Theologen; und da sie sich hinter ihre Schriftgelehrsamkeit verschanzten, so sahen sich die Freidenker gezwungen, ihnen auch dahin zu folgen. Lange drehte sich der Streit um Weissagung und Wunder als die Grundlage der christlichen Religion; und da verlieren wir Cicero einstweilen aus den Augen. Beim Weissagungsbeweis versteht sich das von selbst; aber auch in der Kontroverse um die Wunder, in der seitens der Freidenker die Namen Woolston und Annet hervorragen, finden die Sätze aus dem *de divinatione* nur im Plänklergefecht ihre Verwendung, in der eigentlichen Schlacht tritt der Heide hinter den Kirchenvätern zurück, die den Freien den Vorteil boten, ihre theologischen Gegner mit ihren eigenen Waffen schlagen zu können. Als Enderfolg in diesem Streit der Meinungen ging die Ansicht hervor: das Christentum, von allem mystischen Beiwerk frei, ist mit der natürlichen Religion identisch, ist „so alt wie die Schöpfung selbst“. Das ist der Titel und der Inhalt der Schrift Tindals (1730),

in der der englische Deismus des 18. Jahrhunderds gipfelt.

Von da ging es abwärts. Die zwei Jahrzehnte zwischen Tindal und Hume stehn unter dem Zeichen des Mannes, der — als in Frankreich lebender englischer Verbannter — unmittelbar auf Voltaire einwirkte und für uns daher auch als Mittelglied zwischen der englischen und französischen Aufklärung wichtig ist: Henry St. John, Viscount of Bolingbroke. In seinen Essays tobt der freie Gedanke nicht allein gegen die Fesseln der überlieferten Religion, sondern auch gegen den Schnürleib der Philosophie, als welche durch ihre subtilen Theorien der Religion die Herrschaft über die Geister erst ermöglicht hätte. Für Cicero konnte ein solcher Standpunkt an sich nicht günstig sein; es kam aber noch ein andres hinzu. Wie wir u. a. aus Collins ersehen konnten, war es Cicero bestimmt, im Kampf gegen den Autoritätsglauben selber als Autorität angerufen zu werden; das ist eine bedenkliche Stellung, die auf die Dauer nicht zu halten ist. Eben Bolingbroke ist hierin Vertreter der Reaktion. Seinen Standpunkt ihm gegenüber kennzeichnet am besten der Ausspruch in der Schrift 'von der Natur usw. der menschlichen Erkenntnis': „Tullius bekennt sehr *I 279*
freimütig, es sei nichts so absurd, was nicht der eine oder andre Philosoph behauptet hätte; seine eignen Werke würden für diese Behauptung genügende Beweise liefern, — und zwar ebensowohl epikureischen, als auch stoischen und akademischen Charakters, — wenn solche vonnöten wären.“ Immerhin steht er nicht an, ihm in der Philosophenzunft eine Ehren-

stellung zu gewähren: „Es ist manches unverständlich bei den alten Philosophen, manches haltlos und widerspruchsvoll, selbst bei denjenigen, die mit der größten Klarheit und Präzision geschrieben haben;
II 390. denn ich kann weder Cicero noch Seneca ausnehmen.“
Seine Schrift 'von der Weissagung' zitiert er wieder-
I 145. holt beifällig, besonders hinsichtlich der prophetischen Träume als ihrer aktuellsten Form; hat doch derselbe Cicero ebendort geäußert, die Furcht vor den Träumen hätte längst aufgehört, wenn die Philosophie
I 186. sie nicht in Schutz genommen hätte. Und wie es ihm ein Vergnügen ist, diesen Autor gegen die Philosophie ins Feld zu führen, so tut ers auch dem Autoritätsglauben gegenüber, dessen Bedeutung in Religionssachen er eine eigne Schrift gewidmet hat. Hat doch Cicero selber den Ausspruch getan: *non tam auctores quam rationis momenta quaerenda sunt;*
II 390. daran wird jetzt erinnert.

Es war die Absicht des Deismus gewesen, in rationeller Erneuerung des scholastischen Wagnisses das Christentum als die natürliche Religion zu erweisen, deren Richtigkeit sich durch Vernunftgründe dartun ließe, wobei der Offenbarung die Aufgabe zugekommen wäre, das durch Gedankenschwäche und Pfaffentrug abhanden Gekommene im Bewußtsein der Menschheit zu erneuern. Jene Präsumption enthielt als erkenntnistheoretisches Postulat die Annahme von der vernunftmäßigen Beweisbarkeit der religiösen Grundsätze; diese als historisches Postulat die Annahme von der Entstehung des Polytheismus aus dem Monotheismus (welch letztere hier, weil für Cicero belanglos, nicht weiter berührt worden

ist). Über ein Jahrhundert hatte der Streit getobt: bald wendete sich sein Interesse dem objektiven Gehalt der Religionssätze zu, bald dem subjektiven Charakter des menschlichen Erkenntnisvermögens, bald dem Inhalt der christlichen Offenbarung, bald der Entstehung und dem Festhalten ihrer Überlieferung, bald endlich der Entwickelung und dem Bestande der allgemeinmenschlichen Religion. Mit jeder neuen Wendung hatte sich der Deismus gezwungen gesehn, ein neues Bollwerk aufzugeben; jetzt, nach Bolingbroke, war die Zeit gekommen, den Mißerfolg des ganzen Wagnisses festzustellen. Der Mann, der es tat und dessen Name daher am Endpunkt der mit Herbert beginnenden Entwickelung steht, ist David Hume.

Von den Werken dieses glänzenden Schriftstellers und warmen Cicerofreundes — 'der große Mann' heißt ihm der römische Philosoph — sind es zwei, die in diesem Zusammenhange genannt werden müssen: die 'natürliche Geschichte der Religion' und die 'Gespräche über die natürliche Religion'. Erstere hat es mit dem ebengenannten historischen Postulat zu tun und liegt daher außerhalb unsres Betrachtungskreises; in jeder Hinsicht gehören dagegen die 'Gespräche' hinein. Ein Jüngling, Pamphilus genannt, beschreibt seinem Freunde Hermippus ein Gespräch, dessen Zeuge er war, zwischen seinem Pflegevater Cleanthes und dessen beiden Freunden Demea und Philo. . . . Der Leser wird stutzen: das ist ja, mit ganz leichter Umbiegung, Ciceros *de natura deorum!* Es ist in der Tat nichts andres; Demea selbst sagt es uns zu Beginn des zweiten Gesprächs: „unsre Frage betrifft nicht das Dasein, sondern die Natur Gottes (*the*

nature of God). Den deistischen Standpunkt vertritt Cleanthes; das hat Hume gewiß schon durch die Wahl des Namens andeuten wollen, da ja die Stoiker damals, wie wir schon aus Collins wissen, für die
S. 278. Deisten des Altertums galten. Auch Philo wird schon durch seinen Namen als Vertreter der akademischen Skepsis bezeichnet; so sind denn zwei der ciceronianischen Gesprächsführer, der Stoiker Balbus und der Akademiker Cotta, bei Hume wiederauferstanden. Wir vermissen den Epikureer, dem ein Hobbist in der Art Bolingbrokes entsprechen müßte; Hume hat es vorgezogen, einen Vertreter des religiösen Dogmatismus, den Aprioristen und Mystiker Demea heranzuziehen, der seinen Namen offenbar von dem terenzianischen Biedermann in den 'Adelphi' entlehnt hat.

Die Lobsprüche, die dieser dem Cleanthes spendet wegen der sorgfältigen Erziehung seines Mündels Pamphilus, bringen das Gespräch in Gang; begreiflicherweise tritt die religiöse Erziehung alsbald in den Vordergrund. Cleanthes unterscheidet wohl zwischen der Praxis des religiösen Lebens, die von Kindheit an zu beginnen habe, und der Unterweisung in der Religionsphilosophie, die einen gereiften Geist voraussetzt. Ersteres billigt außer Demea auch Philo durchaus: es sei gut, frühzeitig von der Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft überzeugt zu werden. Auf letzterer Grundlage wird zwischen dem Orthodoxen und dem Skeptiker ein seltsamer Bund geschlossen, während der Deist mit seinem Vertrauen auf die Stärke unsres Intellekts, der gar wohl bis zur Erkenntnis der Gottheit vordringen könne, vorerst beide gegen sich hat.

Wie wird nun aber dieses Vordringen dem Intellekt möglich? Die apriorischen Beweise werden, wenn auch unter lebhaften Protesten Demeas, sofort aufgegeben; die einzige Position, auf der sich Cleanthes verschanzt, ist der kosmologisch-teleologische Beweis: die Welt ein Haus, das einen Architekten voraussetzt. Man erkennt den Standpunkt, den der Deismus seit Locke eingenommen hatte. Eben dieser wird nun von Philo angegriffen, der von der strengen Methode in der Anwendung der Analogie auf dem Gebiete der Erfahrung ausgeht. Analogieschlüsse sind um so zwingender, je größer die Ähnlichkeit; *II 460.*
nun ist die Unähnlichkeit zwischen einem Haus und dem Weltall so groß, daß schon Tullius seinem Epi- *ND I 19.*
kureer den bekannten spöttischen Einwand leihen konnte; um wieviel berechtigter ist dieser Einwand jetzt, wo Teleskop und Mikroskop die Welt bis ins Unendliche ausgedehnt hätten! Und läßt man einmal die Analogie gelten — läßt sich nicht mit derselben Berechtigung die Welt mit einem Organismus vergleichen? Da hätten wir also eine Weltseele an Stelle *II 467*
eines transzendenten Gottes und an Stelle einer Erschaffung der Welt deren Propagation nach Art der vegetativen und animalischen Organismen. ... Eine Propagation der Welt? fragt Demea spöttisch; durch Samen oder Eier? — Warum nicht? Will man die Analogie durchführen, so könnten etwa die Kometen solche Weltensamen oder Welteneier darstellen. Das *474.*
ist eben das Mißliche, daß die Systeme der natürlichen Religion einander widersprechen; so bereiten sie den Triumph der Skepsis vor. *487.*

Ebensowenig tröstlich ist der ethische Rückschluß, den die Betrachtung des Elends der Welt

nahe legt; also wäre Gott, wenn allmächtig, nicht all-
501. gütig? Cleanthes freilich ist Optimist; eifrig stimmt dagegen Demea dem Skeptiker zu, da er die Hoffnung hegt, eben durch das Weltelend seine Jenseits-
503. hoffnungen begründen zu können. Nun aber entwickelt Philo seine vier Gründe für das Elend der Welt; allmählich merkt Demea mit Schrecken, daß sein bisheriger Bundesgenosse ein viel gefährlicherer Feind des Glaubens ist, als der positive Rationalist Clean-
520. thes. Diese betrübende Entdeckung veranlaßt ihn, unbemerkt die Gesellschaft zu verlassen. Ohne ihn findet das letzte Gespräch statt: Philo bezeugt seine Ehrfurcht vor der Religion, meint aber, den Einwendungen Cleanthes' zum Trotz, ihr durch seine Darlegungen durchaus nicht zu schaden. Unbefriedigt durch die schwanken Beweisgründe der Theologie wird der Geist allezeit seine Beruhigung im Glauben
530. suchen; so ist die Skepsis doch zu guter Letzt die Grundlage der Religion.

Das alles teilt Pamphilus brieflich seinem Freunde mit; „und da nichts in der Welt auf mich einen größeren Eindruck gemacht hat, als die Unterhaltungen dieses Tages, so bekenne ich, nach ernstlicher Erwägung des Ganzen zur Überzeugung gekommen zu sein, daß Philos Prinzipien denen Demeas an Wahrscheinlichkeit überlegen sind, daß aber die
540. des Cleanthes sich der Wahrheit noch mehr nähern." Wollte Hume durch diese Schlußworte Cicero eine versteckte Huldigung darbringen? Genau ebenso schließt ja auch dieser seine Gespräche vom 'Wesen der Götter': „Nach diesen Worten schieden wir, und der Gesamteindruck war der, daß Cottas Darlegung wahrer sei, als die des Vellejus, daß mir aber die

des Balbus noch mehr Wahrscheinlichkeit zu haben schien.“ ... Ich muß hier freilich um Nachsicht bitten: ich habe, um einen vollkommenen Parallelismus zu erzielen, einen ciceronianischen Dativ als Ablativ übersetzt. Aber ebendrum glaube ich, daß Hume, obzwar ein guter Lateiner, das auch getan hat.

Das war also der Endertrag aller Kämpfe: die Religionsphilosophie läßt mit Locke den ersten, mit Hume auch den zweiten ciceronianischen Beweis fallen und lenkt den trostbedürftigen Geist auf die Zufluchtsstätte des Glaubens hin, die, weil auf keine Beweise gegründet, von keinerlei Wogen des Zweifels umbrandet wird. So bereitet die Aufklärung in ihrem letzten und größten englischen Vertreter den neuhumanistischen Standpunkt Kants und Goethes vor. Und sieht man genauer zu, so erscheint eben hiermit nur der Standpunkt des A k a d e m i k e r s Cicero zurückgewonnen. „Die Gewißheit des Daseins der Götter *N. D. III 8—1* kann mir nicht aus der Seele gerissen werden; du bringst nun alle möglichen Beweisgründe herbei, warum es gewiß sei, und läßt einen, meiner Überzeugung nach unzweifelhaften Satz durch dein Argumentieren zweifelhaft erscheinen.“

17

Indem wir nun von der Gotteserkenntnis zur Ethik übergehn, müssen wir von vornherein daran erinnern, daß ihr bei Cicero selber, infolge ihrer Spaltung *S. 75.* in Güter- und Pflichtenlehre, eine eigentümliche Doppelstellung angewiesen war. Nur jene blieb, weil indikativisch konstruiert, vom

Erkenntnisproblem abhängig und somit der akademischen Skepsis unterworfen; die imperativisch konstruierte Pflichtenlehre dagegen gehörte eben dadurch dem Gebiete der praktischen Vernunft an, das von der Unsicherheit des Erkennens in keinerlei Weise berührt wurde.

Dieser Unterschied wurde anfangs nicht beachtet: man ließ die Ethik in die Güterlehre aufgehn und betrachtete sie somit als Korrelat der Gotteslehre. Das ist der Standpunkt Herberts von Cherbury, der den Moralbegriff gleich dem Gottesbegriff für eine *notio communis* erklärt und als solche aus dem *consensus universalis* erweist. Es gibt im Menschen ein regulierendes Vermögen, das, auf der Erkenntnis von gut und übel fußend, die Pflicht offenbart und vorschreibt; so wird, an Ciceros Warnung vorbei, die Pflichtenlehre aus der Güterlehre hergeleitet.

Mit wie gutem Recht die Philosophie Herberts für die Quelle einer selbständigen, lange Zeit neben der Baconischen parallel laufenden Strömung angesehen wird, offenbart sich nirgends deutlicher, als auf dem Gebiete der Moralwissenschaft. In hochmütiger Abkehrung von ihm entwickelt, auf Bacons Empirismus fußend, seine moralphilosophischen Ansichten der große Störenfried der englischen Aufklärung, Thomas Hobbes; will man wissen, wie es um sein Verhältnis zu Cicero steht? Ihn selbst darum zu befragen, ist aussichtslos: er wird sich hüten, es uns zu verraten, vor allem aus Modernitätswahn. Die Astronomie beginnt erst

mit Kopernikus, die Physik mit Galilei, die Physiologie mit Harvey, und die Staatsphilosophie? „Sie ist nicht älter — ich sage es gereizt, und auch darum, damit meine Herunterreißer merken, wie wenig sie mit ihren Anzapfungnn erreicht haben — als das Buch, das ich selbst *de cive* geschrieben habe." Es mußte erst ein Hume kommen, um diese Überhebung, und zwar gerade durch Ciceros Zeugnis, Lügen zu strafen, doch davon später.

Hier war die Staatsphilosophie deshalb zu nennen, weil die Moralphilosophie von ihr abhängt: derselbe Selbsterhaltungstrieb, der die Menschen zu Staatsverbänden zusammengeschlossen hat, — er hat ihnen auch den Unterschied von gut und übel, das heißt von Nutzen und Schaden, zu Bewußtsein gebracht. Nutzen ist die erste moralische Kraft, Lust die zweite. Die Macht ist gut, denn sie dient, wenn ausreichend, zum Schutz. Freundschaften sind gut, denn sie sind nützlich, Wissenschaften und Künste sind gut, denn sie sind angenehm; „hat doch die Natur den Menschen zum Bewunderer alles Neuen gemacht . . .: ist doch die Wissenschaft gewissermaßen die Nahrung der Seele". So wird, teils im Anschluß an Cicero, teils im deutlichen Widerspiel mit ihm, eine angeblich neue Moralphilosophie entwickelt, bei der es dem Verfasser nur darauf ankommt, alle die mannigfachen Äußerungen des sittlichen Bewußtseins in seinen simplistischen Utilitätsrahmen zu zwängen. Und wie er mit seiner also fundierten Pflichtenlehre fertig ist, macht er sich die besondere Freude, sie mit zahlreichen Zitaten aus . . . dem alten und neuen Testament zu belegen. Das zeigt uns doch, daß der „bizarre Philosoph, mit dessen Überwindung jeder Moralist

zu beginnen hat“ (wie Voltaire von ihm sagt), doch auch ein großer Schalk gewesen ist.

Das alles gilt, wohlverstanden, für den Naturzustand, der dem Staate zeitlich vorangeht; ist dieser erst da, so ist seine Sanktion für den Unterschied zwischen gut und übel entscheidend. Gut ist das, was dem Staate nützlich ist, übel das, was ihm schadet; mit der Religion hat der Leviathan auch die Moral verschlungen.

Staatliche Sanktion einer-, göttliche andrerseits — mühsam suchte sich, zwischen beiden hindurch, der Gedanke der autonomen Moral seine Bahn. Wir wissen ja, was uns das Himmelreich und die polizeiliche Unangefochtenheit verschafft; was ist nun aber die Tugend? Und wir wissen, was Sünde und was Verbrechen ist; was ist nun aber das sittlich Schlechte?

Auch die Cantabrigienser konnten es zu keiner reinlichen Scheidung bringen; so stark war, bei der Vermengung der Pflichten- mit der Güterlehre, die Furcht, die Tugend mitsamt dem höchsten Gut der Skepsis zu überantworten. Whichcot hat wohl durch den sittlichen Adel seiner Predigten auf den Erneuerer der autonomen Moral mächtig eingewirkt, einen Ausweg aus der Verwirrung konnte er aber nicht finden; und was gar Wilkins anbelangt, so huldigt er, in Religionssachen ein ausgesprochener Deist, in der Moral durchaus der traditionellen Sanktionstheorie: seine Pflichtenlehre steht durchaus im Banne des göttlichen Willens.

Gern würden wir wissen, welche Ahnung Newtons erhabenen Geist beschlichen hat, als er — in deut-

licher Beziehung auf Ciceros Pflichtenlehre — dem kleinen Exkurs über die Naturphilosophie, der seiner 'Optik' einverleibt ist, die Worte beifügte: „Wenn die Verehrung falscher Götter den Geist der Heiden nicht geblendet hätte, so wären sie in ihrer Ethik weiter gedrungen, als bis zu den vier sogenannten Kardinaltugenden; statt von Seelenwanderungen, von Sonnen-, Mond- und Heroendienst zu reden, hätten sie uns lieber gelehrt, auf welche Weise wir unseren wahren Urheber und Wohltäter zu verehren hätten." So viel sieht jedoch jeder, daß sein Standpunkt von dem Wilkinsschen nicht allzuverschieden sein konnte.

So kam es, daß Locke in seinem großen Werke nur einen Vertreter der autonomen Moral vor sich hatte, eben den genannten Herbert; gegen ihn ist denn auch seine Polemik in dieser Frage gerichtet. Eingeborene Ideen gibt es auf *I, II § 15.*
dem Gebiete der Moral so wenig wie auf dem der Spekulation; der *consensus gentium*, der sie beweisen sollte, ist einfach nicht vorhanden. Die Mingrelier begraben ihre Kinder lebendig, die Peruaner fressen sie, die Tupinambus fressen ihre Feinde, und die Belbitaner ... ja, was die tun, das kann man nur auf lateinisch sagen. So gibt es denn keine sanktions- *I, II § 9.*
freie Moral; dafür ist aber die mögliche Sanktion dreifach. Wir haben die göttliche Sanktion, die staatliche und die gesellschaftliche; letztere ist es, die über Tugend und Laster entscheidet, und sie ist die wirksamste von den dreien. An Gottes Zorn pflegt man nicht zu denken, glaubt wohl auch, ihn zur rechten Zeit besänftigen zu können; der staat-

lichen Ahndung kann man entgehn; die gesellschaftliche Achtung und Verachtung dagegen umgibt uns
XVIII § 7 f. wie eine Atmosphäre ... Hier hätte nun Cicero, wenn er am Leben gewesen, gefragt: „Ist eine Handlung darum gut, weil die Gesellschaft sie mit ihrer Achtung belohnt, oder wird sie darum von der Gesellschaft geachtet, weil sie gut ist?“ Aber er mußte schweigen, und so konnte Locke sogar seine eignen Worte gegen die autonome Moral ins Feld
Tusc. II 46. führen — diejenigen, in denen der römische Philosoph *virtus* und *laus* gleichsetzt.

Die Lösung, die er nicht fand — sie sollte dem reichen und schönen Geist gelingen, den er selber hatte aufblühen lassen, dem Philosophen Lord Shaftesbury. Daß er ein begeisterter Schüler der Antike war, ist von jeher gewußt worden; 'Shaftesbury und die Alten', sagt einer seiner nächsten Nachfolger, Hutcheson. Daß indessen seine Moral tatsächlich nichts anderes ist, als die systematisierte Pflichtenlehre Ciceros — das konnte eher verborgen bleiben, weil er sie straffer gefaßt und terminologisch aufgefrischt hatte; ich denke jedoch, der Nachweis wird uns nicht schwer fallen.

Zunächst hat er dem römischen Philosophen den einen Hauptgedanken entnommen — die Fundierung der Moral auf dem moralischen Trieb. Damit ist die Scheidung von der Güterlehre vollzogen — prinzipiell betrachtet, so gründlich und reinlich, als man es nur wünschen kann. Daß es verkannt worden ist, lag an zwei gelegentlichen Äußerungen, die indessen das System auf keinerlei Weise beeinflußt haben. Die eine — es ist sein Hauptwerk, die 'Untersuchung über die

Tugend oder das Verdienst', an das wir uns halten — ist diejenige, mit der er den Tugendbegriff dennoch an die Güterlehre zu knüpfen sucht: „Es gibt keine sittliche Tugend," heißt es dort, „kein *II §3.*
Verdienst, ohne eine klare und deutliche Einsicht vom allgemein Guten, ohne eine bewußte Erkenntnis dessen, was sittlich gut oder übel, bewunderungswürdig oder hassenswert ist." Der Faden hätte die ganze Moral Shaftesburys in den Abgrund der Skepsis gezogen, wenn er kräftig genug wäre. Zum Glück ist er es nicht; er mag reißen, sie steht. Denn überall sonst ist es der sittliche Trieb, nicht die Erkenntnis vom sittlich Guten, von der unser Philosoph ausgeht.

Die andere Stelle ist diejenige, in der er sich gegen den 'Befehlshaberton' in der Moral verwahrt; wer wollte, konnte daraus den Schluß ziehen, daß er die imperativisch konstruierte Moral, somit die Ethik als Pflichtenlehre ablehnt. Damit wäre der Widerspruch abermals da; denn was ist der 'Trieb' anderes, als ein von innen erteilter Befehl? Von innen — da liegt es: der Befehl, gegen den sich Shaftesbury auflehnt, ist ein von außen ergangener. Scheiden wir also — da wir im Besitz einer Sprache sind, die das kann — die Sollmoral von der Mußmoral; die erste ist es, die unser Philosoph abweist, — sie, deren Soll der göttlichen oder staatlichen Sanktion bedarf. Die zweite dagegen erkennt er an, indem er den Trieb zur Quelle des moralischen Verhaltens macht. Und damit ist das ciceronianische Fahrwasser gewonnen.

Auf vier Trieben hatte Cicero die Pflichtenlehre aufgebaut, dem sozialen Instinkt, dem Forschungsdrang, dem Willen zur Macht und dem Sinn für Maß und Schicklichkeit; folgerecht entwickelt ergeben diese Triebe die vier Kardinaltugenden, die S. 81. Gerechtigkeit, Weisheit, Tapferkeit und Mäßigkeit. Eine genauere Betrachtung der also orientierten Pflichtenlehre hat uns den ersten der vier Triebe, den sozialen, als zentripetal erkennen lassen, die S. 89. drei übrigen als zentrifugal; damit ist der Primat jenes ersten gegeben — überall, wo er mit einem von den drei anderen in Konflikt gerät, heißt Cicero diesen zurückstehn —, aber eben nur der Primat, nicht die Ausschließlichkeit. Hier ist es nun, wo Shaftesbury mit seinem 'System der Triebe' einsetzt.

Ihrer gibt es drei Klassen, von denen jedoch nur zwei die gesunden, die dritte die krankhaften umfaßt. Erstens, die das Gemeinwohl fördernden Triebe; zweitens, die auf das Eigenwohl gerichteten; drittens endlich diejenigen, die weder das Gemein- noch das Eigenwohl bezwecken. Letztere sind unter allen Umständen lasterhaft; die beiden ersteren nur, wenn sie übertrieben werden.

Denn das ist eben das Merkwürdige an Shaftesbury — und zugleich dasjenige, wodurch er über die gesamte christliche Moral hinweg den Alten und vornehmlich Cicero die Hand reicht; ihm sind die altruistischen Triebe nicht durchaus tugendhaft, sondern nur dann, wenn sie sich in den natürlichen Grenzen halten; ebenso die egoistischen nicht überhaupt der Tugend bar, sondern nur dann, wenn sie das natürliche Maß überschreiten. Die Gemeinschaft

kann nur dann einen positiven Wert bedeuten, wenn auch den Individuen, aus denen sie besteht, ein solcher zukommt; ist aber dem so, so ist die Selbsterhaltung ein durchaus berechtigter Trieb, und die überschwengliche Hingabe des einzelnen kann unter Umständen verwerflich erscheinen — dann nämlich, wenn sie der Gemeinschaft weniger einbringt, als jener einzelne an Wert darstellt. Zur Tugend führen somit sowohl die sozialen als auch die das Individuum fördernden Triebe, wenn auch jenen der Primat nicht abzusprechen ist; so weit folgt Shaftesbury, ohne ihn besonders zu nennen, seinem römischen Vorbild. Und eben die Natur, die uns diese Triebe eingepflanzt hat, ist uns auch die Schöpferin jenes Unbehagens, das ihrer Verirrung gemeiniglich zu folgen pflegt. Es ist das, was man wohl 'Gewissensbisse' zu nennen pflegt, sie sind von der Religion durchaus unabhängig: „auch Atheisten können Gewissensbisse empfinden“. Und so lenkt die Moral Shaftesburys ganz natürlich, ohne es zu ihrer Begründung nötig zu haben, in eine Art akzidentiellen Eudämonismus ein. „Tugend, daher das Glück; Laster, daher das Unglück“ — das sind die Stichwörter, in die sie ausklingt.

Das war jener „Virtuoso der Humanität“, wie ihn Herder genannt hat, der „auf die besten Köpfe des 18. Jahrhunderts, auf Männer, die sich fürs Wahre, Schöne und Gute mit entschiedener Redlichkeit bemühten, auszeichnend gewirkt hat“. Daß er es konnte, verdankte er nicht zum geringsten dem Zauber seiner Darstellung, die die schwierigsten Probleme zu lösen wagte, indem sie die drauf vewendete Mühe verbarg; und dies ist seine zweite — diesmal halb

eingestandene — Abhängigkeit von Cicero. Gar leicht erkennt man sich selbst in andren; so konnte auch
Misc. v. n. I 3. unserem Denkkünstler nicht verborgen bleiben „die mühselige Kunst, mit der jener beredte Römer seinen hochgestellten Freunden schrieb. Dieser große Mann hat kein zweites Werk geschaffen, das ihm gleichermaßen gefallen hätte und auf das er gleichermaßen stolz gewesen wäre, als diesen seinen Briefwechsel: er suchte darin den Ernst des Redners und Philosophen abzulegen, während er tatsächlich seine Beredsamkeit und Philosophie machtvoll wie nirgends zur Geltung brachte.“

Die Tugend ist also zwar die vollendete Natur des Menschen, 'das was die Natur eigentlich mit dem Menschen gewollt hat'; aber sie ist die vollendete Natur desselben, und diese Vollendung ist das Werk des höchsten Werkes der Natur: der Vernunft. In diese Worte faßt ein moderner Philosoph das eigentlichste Wesen der Tugendlehre Shaftesburys zusammen. Der Leser wird in ihnen leicht die Quintessenz der ciceronianischen Tugendlehre erkennen; in der Tat hat der englische Moralist mit seiner Doktrin die autonome Moral Ciceros auf den Thron gesetzt, die unabhängig von jeder staatlichen oder religiösen Sanktion, aber ohne jede Auflehnung gegen Staat oder Religion, den Menschen von der Mutter Natur selbst durch die Erzieherin Vernunft zur Tugend geführt werden läßt.

Es ist die Blüte der Sokratik; kein Wunder, daß sie die Nachfahren der Thrasymachos und Kallikles gegen sich aufbrachte. Sehr modern war es dagegen, daß diese mit ihrem extremen Gegensatz ein Bündnis schlossen — mit dem orthodoxen

Christentum. Es war der berüchtigte Apologet des Lasters, Mandeville, der gegen Shaftesbury die charakteristische Anklage formulierte, er habe „das Fundament aller offenbarten Religion zu untergraben beabsichtigt, um heidnische Tugend auf den Ruinen des Christentums zu gründen". So ganz unrecht hatte er nicht: was Shaftesbury geleistet hatte, war nicht mehr noch minder als eine Retraktation des ganzen Augustin in punkto Moral; an der Doppelwage *ciceronianus an christianus* hatte wieder einmal die erste Schale ein entschiedenes Übergewicht bekommen.

Es sollte ihr auf lange Zeit bleiben. Die geistreich entworfenen und fesselnd ausgeführten Theorien Shaftesburys hat sein Schüler Hutcheson zu einem ausführlichen System umgearbeitet; in konsequenter Ausbildung seiner Lehre vom Primat des sozialen Triebes nennt er „diejenige Handlung die beste, die das größte Glück der größten Anzahl erzielt". Das ist freilich nicht mehr ganz die Lehre Ciceros: dieser hätte die Individuen wohl gewogen und nicht gezählt. Immerhin, an seinem Baume ist auch diese Frucht gewachsen; und wie sehr Hutcheson damit Bentham die Hand reicht und mit ihm der ganzen modernen englischen Schule, sieht jeder leicht ein. Diese gehört nicht mehr in den Rahmen unserer Darstellung: das letzte Wort der englischen Aufklärung ist hier, wie in der Religionsphilosophie, David Hume.

Bei der Beurteilung des Moralisten Hume von dem uns hier allein interessierenden Standpunkt aus darf man nicht übersehn, daß es derselbe Mann ist, der in Sachen der natürlichen

Religion über seine Vorgänger hinweg zur rein ciceronianischen Skepsis zurückgekehrt ist; da ist es nun bezeichnend, daß er auf ethischem Gebiet aufs schärfste gegen die Skeptiker zu Felde zieht. „Wer die Realität der 'moralischen Distinktionen leugnet, mag den unredlichen Streitern eingereiht werden. Es ist nicht glaublich, daß irgend eine menschliche Natur jemals im Ernst hätte annehmen können, alle Charaktere und Handlungen wären jedermanns Liebe
IV 229. und Achtung in gleicher Weise würdig.“ So ist denn das Gebiet der 'moralischen Distinktionen' in alle Wege gegen den Zweifel geschützt, dem die Gotteserkenntnis schutzlos preisgegeben ist; nun, dieselbe Verbindung von religiöser Skepsis mit moralischem Positivismus haben wir auch bei Cicero gefunden — und hier ist es das erstemal, daß wir sie in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Gedankens wiederfinden.

Nun wissen wir ja freilich, welche Annahme es war, durch die einst Cicero diesen seinen Standpunkt vor dem Vorwurf der Inkonsequenz geschützt hat. Die Frage nach dem höchsten Gut ist ebenso metaphysisch wie die nach dem höchsten Wesen; nur indem er die Ethik von der Güterlehre loslöste und als Pflichtenlehre auf der Natur und ihren Trieben aufbaute, konnte Cicero dem ethischen Skeptizismus entgehn. Wie macht es nun Hume? „Die alten Philosophen“ — daß er Cicero meint, wird sich uns noch erweisen — „behaupten zwar wiederholt, daß Tugend einzig in der Übereinstimmung mit der Vernunft beruht; dennoch scheinen sie im ganzen den Ursprung der Moral auf das Gefühl zurückzuführen.“ Die Modernen verfahren umgekehrt, was ihnen nicht

zur Ehre gereicht; „der elegante Lord Shaftesbury, der zuerst die Gelegenheit hatte diesen Unterschied zu bemerken, bleibt zwar im ganzen den Prinzipien der Alten“ — also, nach dem Gesagten, Ciceros — „treu, ist aber dennoch auch selber von dieser Konfusion nicht frei“. Das läßt erwarten, daß Hume die IV 231. Prinzipien Ciceros noch konsequenter weiterbilden wird — also, vor allen Dingen, den emotionellen Ursprung der Moral. Sehn wir zu.

Zwei Tugenden sind es, denen wir gleich zuerst, von den übrigen herausgehoben, begegnen; es sind die beiden 'sozialen Tugenden' 'Wohlwollen' und 'Gerechtigkeit'. Kennen wir dies Paar? Gewiß: es entspricht ziemlich genau demjenigen, das auch in Ciceros Pflichtenlehre an erster Stelle erscheint, als die Doppelblüte des sozialen Triebs. S. 81. Freilich ist eine nicht unwesentliche Umbiegung vor sich gegangen: denn dort hieß das Paar 'Wohltätigkeit' und 'Gerechtigkeit'. Die Abhängigkeit ist ebenso klar wie der Fortschritt; sollen wir diesen dem Christentum gut schreiben? *Affectus tuus nomen imponit operi tuo*, sagt St. Ambrosius; nun, der Affekt S. 134 f. der Benefizenz ist eben die Benevolenz... Doch gehn wir weiter.

Woher entstammen diese Tugenden — vorab die erstere, das Wohlwollen? Liegt ihm ein, wenn auch versteckter, Eigennutz zugrunde? Das meinten Epikureer und Hobbisten; Hume führt mit Recht diese Erklärung auf die *love of simplicity* — also, IV 368. wie wir sagen können, auf den Simplismus zurück, „der die Quelle mancher falschen Raisonnements in der Philosophie gewesen ist“. Ihm wie Cicero, ist

das Wohlwollen uninteressiert; seine Quelle ist derselbe Trieb, der auch die Tiere Liebe und Dankbarkeit gelehrt hat — das beweist er, indem er die ciceronianischen Argumente durch andere, der Schule Shaftesburys entnommene verstärkt. Aber freilich: der Grund, warum diese Tugend der allgemeinen Billigung gewiß ist, liegt in ihrer Nützlichkeit für die menschliche Gesellschaft.

Das ist der wunde Punkt der Humeschen Ethik. Ist der Gesichtspunkt der Nützlichkeit für die Erklärung dieser Billigung nötig? Nein: Hume selbst hat mit seiner Theorie der Sympathie, die wir mit den menschlichen Affekten empfinden, die bessere Erklärung an die Hand gegeben. Und ist er richtig? Kaum. Die Mutter des Pausanias soll an der Einmauerung ihres Sohnes, des Landesverräters, als erste teilgenommen haben; das hat man schaudernd bewundert, als man es noch glaubte. Gesetzt sie hätte ihm, mit Einsatz des ihrigen, das Leben gerettet: wer hätte ihre Tat nicht gebilligt? Hie Sympathie, hie Nützlichkeit: der Kampf ist ungleich, die erste siegt.

So hat denn der unciceronianische Einschub dem System keinen Vorteil gebracht; noch mehr gilt das von der zweiten sozialen Tugend, der Gerechtigkeit. Hier genügt unsrem Philosophen nicht mehr 'ein Teil des Verdienstes' für seine Nützlichkeitstheorie: der allgemeine Nutzen soll der alleinige Ursprung der Gerechtigkeit sein. Das wird durch ein eigentümliches, glänzend durchgeführtes *exemplum fictum* bewiesen, das indessen — wie schon andre bemerkt
s. 48. haben — niemand anders entstammt, als eben Cicero.
off. I 156. Er malt uns einen paradiesischen Zustand des all-

gemeinen Befriedigtseins und stellt dann die Frage auf: würde die Gerechtigkeit darin eine Stätte finden? Daraus sieht man, daß die Gerechtigkeit eine durchaus künstliche, auf den jetzigen Zustand der menschlichen Gesellschaft zugeschnittene Tugend ist. Ihm ist sie freilich höchst nützlich und notwendig — den Schutz des Eigentums betreffend denkt Hume genau wie Cicero — ebenso sein Freund Adam Smith, der eben hierin an Cicero anknüpft und in Weiterentwickelung seiner Prinzipien jene volkswirtschaftliche Lehre begründet hat, die heute, in der Theorie als manchesterlich verschrien, die Praxis allenthalben beherrscht.

Es ist nicht unsre Aufgabe, diese Nützlichkeitstheorie zu widerlegen und ihr gegenüber zu Shaftesbury und Cicero zurückzukehren — ist es doch bereits geschehn. Gleich dem Wohlwollen ist auch die Gerechtigkeit das Produkt des sozialen Triebs, und beruht ihre Billigung auf jener, von Hume betonten Sympathie; daß Nützlichkeitsrücksichten oft mitreden, ist einleuchtend, aber sekundär. Es will mir sogar scheinen, als ob hier dem sonst so scharfen Denker ein Quaternio untergelaufen sei — daß er die Sympathie mit dem Wohl des Nächsten, die für jene Nützlichkeitstheorie bestimmend ist, mit der Sympathie der Affekte verwechselt, die es einzig und allein mit dem handelnden Subjekt zu tun hat. Und das ist es, weshalb wir seinem Abschnitt 'warum Nützlichkeit gefällt' nicht anders als kühl gegenüber *IV 275 ff.*
stehn können.

Er leitet zum zweiten Teile über — zu den
I V 297 ff. 'Eigenschaften, die uns selbst nützlich sind'. Die ciceronianische Scheidung tritt auch hier zutage; es sind die andren Tugenden gemeint, die nicht dem sozialen Trieb entstammen, sondern den drei zentrifugalen — dem Forscherdrang, dem Willen zur Macht, dem Sinne für Maß und Schicklichkeit. Auch Shaftesbury hatte, wie wir wissen, die Scheidung eingehalten, und Hutcheson wollte gar die in Rede stehenden Eigenschaften überhaupt nicht als Tugenden, sondern nur als natürliche Fähigkeiten gelten
I V 382 ff. lassen. Ihm widerspricht Hume. Es ist zwar nur ein 'Wortstreit': „der Philosoph pfuscht dem Grammatiker ins Handwerk“. Aber wenn er denn ausgefochten
de or. I V 343 f. werden soll, so behält Cicero recht, „dessen bezügliche Worte unsre Meinung am klarsten und deutlichsten ausdrücken und zugleich hier, wo es sich um Worte handelt, in Ansehung ihres Autors eine Autorität
I V 389. erlangen, von der keine Appellation gelten kann“.

So behalten denn die dem Wahrheitsdrang entstammende Weisheit, die Hochgemutheit, die Mäßigung, die Schicklichkeit ihren Wert als Tugenden bei. Die sind es nun, die das Individuum erheben, die 'uns selbst nützlich sind': und wenn sie dennoch der allgemeinen Billigung gewiß sind, so läßt sich das nur durch jene Sympathie der Affekte erklären, von der des öfteren die Rede gewesen ist. ... Und hier schließt die eigentliche Ethik: denn wenn in zwei weiteren Abschnitten noch von Eigenschaften die Rede ist, die 'uns selbst' oder 'andern angenehm sind', so empfindet man sie doch, bei der relativen Geringfügigkeit des 'Angenehmen' in der Moral, eben nur als gefällige Anhängsel.

Es ist hier nicht der Ort, über Humes Ethik im ganzen ein Urteil zu fällen: ihre Bedeutung war ungeheuer, und sie hat der Ethik des 18. Jahrhunderts und drüber hinaus vielfach ihr Siegel aufgedrückt. Und dabei war sie — das sollte unsre Betrachtung zeigen — im wesentlichen eine Neuauflage der ciceronianischen Pflichtenlehre — dieselbe Einteilung, fast dieselbe Wertung, derselbe klare und einnehmende Stil, dieselbe gefällige aus Lehren und Beispielen gemischte Komposition. Es ist eigen: hier, wie in der Religionsphilosophie sehen wir den Gedanken der Aufklärung, von Cherbury bis Hume, in immer enger werdender Spirale Cicero umkreisen, bis dann dieser letztere sich entschieden, ein Cicero redivivus, auf den Standpunkt des 'großen Mannes' stellte. Entschieden — und vollbewußt: „Alles in allem", sagt er in einem Brief an Hutcheson, „will ich meinen Katalog der Tugenden aus Ciceros Officien nehmen, nicht aus der 'ganzen Pflicht des Menschen'. Ich hatte in der Tat das erstere Werk bei all meinem Denken im Auge."

18

Die bewegenden Ideen, die der Aufklärung des 18. Jahrhunderts ihre Siegesbahn durch den europäischen Kontinent ermöglicht haben, sind in England während des 17. Jahrhunderts und etwas drüber gezeitigt worden; aber die Führer im Streite waren nicht die ernsten und gesitteten Denker jenseits des Kanals. Eine Weltsprache war das Englische nicht — des gelehrten Cudworth dickleibiges 'System' mußte

ins Lateinische übersetzt werden, um auf dem Kontinent zu wirken —; aber auch abgesehn davon, fehlte der englischen Muse das zündende und begeisternde Wort, das die Gemüter hinreißt, noch ehe es überzeugt hat. Beides brachte die französische Aufklärung des 18. Jahrhunderts hinzu; nicht an Locke oder Hume — an Voltaire und Rousseau, an Diderot und Helvetius knüpft die streitende und niederwerfende Aufklärung an, der erst im deutschen Neuhumanismus der größere und siegreiche Gegner erwachsen sollte.

Und weil der materielle Gehalt der englischen Aufklärung in die französische übergegangen ist, können wir uns ersparen, diese auf ihr materielles Verhältnis zu Cicero hin zu untersuchen — es würde nur zu lästigen Wiederholungen führen. Was uns hier beschäftigen soll, ist das Verhältnis der tonangebenden Männer zu Cicero, der Grad der Achtung, die er bei ihnen genoß — vorab bei demjenigen, der allein alle übrigen aufwiegt, bei Voltaire.

Es ist allbekannt, daß er entschiedener als irgend jemand vor oder mit ihm den Ideengehalt der englischen Aufklärung nach Frankreich herübertrug; er tat es aber, weil er dafür empfänglich war, und diese Empfänglichkeit verdankte er eben Cicero. In der Tat: für den Geist der französischen Aufklärung war Cicero eine selbständige, von dem nördlichen Nachbar unabhängige Quelle; indem wir den Faden dort wieder aufnehmen, wo wir
S. 259. ihn bei der ersten Nennung Voltaires fallen ließen, stellen wir für sein Verhältnis zu Cicero, an England vorbei, folgende vier Behauptungen auf: 1) die englische Philosophie, die in den Jesuitenschulen aufs

strengste verpönt war, hat Voltaire erst viele Jahre nach seinem Austritt aus dem Collége kennen gelernt; 2) Cicero dagegen wurde bei den Jesuiten sehr eifrig gelesen; 3) das älteste Denkmal des Deismus waren Ciceros *S. 259.*
Bücher *de natura deorum* und ihr Anhang, die Bücher *de divinatione:* 4) Voltaire hat zeitlebens den Cicero aufs schwärmerischste verehrt. — Von diesen vier Behauptungen kann nur die vierte auf einige Neuheit Anspruch erheben; und da sie gleichzeitig in innigster Beziehung zu unserem Thema steht, so wollen wir nur sie zum Gegenstande unserer Betrachtung machen.

Voltaire gedenkt Ciceros oft in seinen Werken, und immer mit großer Achtung; man kann sogar sagen, daß Cicero zu den wenigen gehört, von denen er nie etwas Schlechtes gesagt hat. Wie sehr er ihm aber ans Herz gewachsen war, hat folgender Vorfall gelehrt. Einer von den besseren Advokaten seiner Zeit, Linguet, hatte sich bemüßigt gefunden bei Gelegenheit einer ganz heterogenen Arbeit über Cicero herzuziehen. Voltaire ließ es ihm nicht hingehen: mit einer Leidenschaftlichkeit, die den Aufklärern unserer Zeit ganz merkwürdig erscheinen würde, nahm er sich des Gekränkten an. „Eben jetzt", ruft er zornig aus, „wo die Kunst in Frankreich darniederliegt, in unserm Zeitalter der Paradoxe, das die Literatur verfallen läßt und die Philosophie verfolgt — eben jetzt will man Cicero herunterreißen!" Nachdem er hierauf in einer kurzen, begeisterten Skizze das Bild seines staatsmännischen Wirkens entworfen, fährt er fort: „Und nun vergesse man nicht, daß dieses derselbe Römer ist, der in Rom der Philosophie eine Heimstätte gegründet hat; daß seine 'Tusculanen', sowie sein Buch 'von dem Wesen der Götter'

die beiden schönsten Werke sind, welche die menschliche Weisheit jemals verfaßt hat; daß sein Traktat 'über die Pflichten' das nützlichste Handbuch der Moral ist, das wir besitzen — dann wird einem erst recht die Lust vergehn, Cicero gering zu schätzen. Bedauern wir diejenigen, die ihn nicht lesen; bedauern wir noch mehr diejenigen, die ihm keine Gerechtigkeit widerfahren lassen."

Wie bekannt, hat Voltaire als Schriftsteller öfter zu allerhand Mummenschanz seine Zuflucht nehmen müssen, um nicht das Opfer irgend einer *lettre de cachet* zu werden. So hat er seine deistischen Ansichten in der Form von Briefen des Memmius an Cicero dargelegt, die vom 'Fürsten' Scheremetjew angeblich in der vatikanischen Bibliothek gefunden und von ihm, Voltaire, aus dem Russischen ins Französische übersetzt worden wären; diese Briefe sind deshalb interessant, weil in ihnen der Deismus direkt aus der Philosophie Ciceros hergeleitet wird. U. a. schreibt hier Memmius folgendes über die Bücher *de officiis:* „Es ist ein ausgezeichnetes Werk. Nie wird etwas Weiseres, Wahreres und Nützlicheres geschrieben werden. Fortan werden diejenigen, die sich unterfangen werden, die Menschheit zu unterrichten und durch Vorschriften zu leiten, Schwindler sein, wenn sie sich über dich werden erheben wollen; oder aber sie werden alle deine Nachahmer sein." Anderswo kommt Memmius auf Caesar zu sprechen, dessen Ehrgeiz ihm besorgniserregend erscheint; er fürchtet, der ungestüme Eroberer könnte Alleinherrschaft anstreben (die Chronologie darf man nicht zu scharf ansehen). Eins tröstet ihn: die Werke Ciceros werden die Welt vor dem Despotismus schützen:

„Wenn die monarchische Gewalt sich gefestigt haben wird, darf man wohl erwarten, daß sich unter diesen Tyrannen auch einzelne gute Herrscher werden finden lassen; wenn die Völker an den Gehorsam gewöhnt sind, werden sie keine Veranlassung haben, böse zu sein; wenn sie deine Schriften lesen, werden sie tugendhaft sein."

Es ist unschwer zu erraten, wem diese letztere Anspielung gilt: der begeisterte Verehrer und Jünger Voltaires, der Genius des 18. Jahrhunderts, wie er ihn nennt, Friedrich der Große, war selbst ein Freund Ciceros. „Niemals hat es auf der Welt einen zweiten Cicero gegeben", ruft er in einem Briefe an Voltaire aus. „Ich liebe Cicero unendlich," heißt es anderswo, „ich finde in seinen Tusculanen viele Gefühle, die mit den meinigen verwandt sind." „Wir, die Akademiker", sagt er gelegentlich, indem er mit diesem Ausdruck Cicero, Bayle, Voltaire und sich meint. „Das Buch 'über die Pflichten' ist das beste Werk auf dem Gebiete der ethischen Philosophie, das jemals geschrieben worden ist oder geschrieben werden wird." So dachte er nicht nur während seiner Haft auf 'Remusberg', wo Cicero sein bevorzugter Freund und Tröster war: viel später, als König und Feldherr, nahm er die Schriften Ciceros — so die 'Tusculanen', die Bücher 'vom Wesen der Götter', 'vom höchsten Gut und vom höchsten Übel' — mit sich in den Krieg. Und auch als Regent gedachte er seiner: in seiner Kabinettsorder vom Jahre 1779 sagt er u. a.: „Die guten Auctores müssen vor allem übersetzt werden ins Deutsche, als . . . der Xenophon, Demosthenes, Sallust,

Tacitus, Livius und vom Cicero alle seine Werke und Schriften, die sind alle sehr gut.“

Cicero gegenüber war es Chr. Garve, der wenigstens für die 'Officien' dem königlichen Befehl nachkam: und mit ihm sind wir mitten in der deutschen Aufklärung drin. Diese selbst soll uns nicht aufhalten; wie männiglich bekannt, war sie unendlich braver, ebenso oberflächlich und viel weniger interessant als die französische. Aber Garve selbst verdient eine Ausnahmestellung. Er war mehr als ein Übersetzer: selber ein namhafter Philosoph, als Schüler Baumgartens ein echter Vertreter der deutschen Aufklärung, dazu von Locke und den Franzosen mächtig angeregt, hat er ein gut Teil der zeitgenössischen Aufklärung in seinen Officienkommentar hineingetragen; und der begeisterte Zuspruch, den sein Versuch gefunden hat — von 1793 bis 1819 sechs Auflagen —, sichert ihm auch vom Standpunkt der Extensivität aus unsre Teilnahme. Bald weiß er uns Stücke aus der antiken Philosophie vorzutragen, die zum Verständnis der einen oder andren Stelle nötig sind; bald ergänzt er durch eingehende Exegese die Lücken der Übersetzung (denn auch von den Schranken der Übersetzerkunst hat er sehr gesunde Ansichten); bald teilt er dem Leser, hübsch nach eins, zwei, drei geordnet, die selbständigen Ideen mit, die Ciceros Ansichten in ihm haben aufsteigen lassen — vom Unterschied des Wissens- und Wahrheitsdranges und dergleichen nützlichen Sachen mehr. Das alles wird im Stile der 'vernünftigen Gedanken' sehr wortreich und ganz affektlos zu Papiere gebracht; ein klares und kühles Aufklärungsgewässer, in dem die verborgene Glut der ciceronianischen Rede gründlich

gelöscht erscheint. So zubereitet, war das Officienbuch so recht dazu angetan, in Th. Hoffmanns prächtig tollem 'Topf' dem Konrektor Paulmann in die Hände gegeben zu werden zum Schutz gegen all den romantischen Salamanderspuk, in dem der würdige Scholarch dastehn mußte, wie sein Gesinnungsgenosse Nicolai in der Walpurgisnacht...

Anderswo gings nicht so bieder zu; und damit kehren wir zu Voltaire und seinem Mummenschanz zurück.

In einem anderen Werke spricht er von einer angeblichen Gesandtschaft der römischen Republik zum chinesischen Kaiser. Letzterer interessiert sich für die Religion seiner Gäste; die erzählen ihm von ihrem Pontifikalrecht, von den Augurn, von den heiligen Hühnerställen usw., was alles dem Jünger des Confucius den lebhaftesten Widerwillen gegen die Republik einflößt. Schon ist er im Begriff, die Gesandten ungnädig zu entlassen — da hört er plötzlich: „ein gewisser Cicero, der größte Redner und bedeutendste Philosoph Roms, habe soeben gegen die Augurn ein kleines Buch unter dem Titel *de divinatione* erscheinen lassen: in diesem Buche weihe er auf ewig dem Fluche der Lächerlichkeit alle Auspizien, alle Prophezeiungen, das ganze Orakelwesen, dessen Dummheit die Erde erfüllt. Der chinesische Kaiser äußert den Wunsch diese Schrift Ciceros zu lesen; seine Dolmetscher übersetzen sie ihm; fortan ist er der Bewunderer des Buches und der römischen Republik".

Es tut nicht not, die Belege zu häufen; wer an der Gesinnung Voltaires Cicero gegenüber Zweifel hegen sollte, den wird seine Tragödie *Rome sauvée*,

zu deren Helden er Cicero gemacht hat, eines besseren belehren. Auch diese Tragödie hatte, wie die oben mitgeteilte Auslassung gegen Linguet, einen apologetischen Zweck: sie war die poetische Antwort auf den Crébillonschen *Catilina*, der eine durchaus mehr temperament- als einsichtsvolle Verherrlichung des berühmten Verschwörers enthielt. Wahrscheinlich hatte Voltaire ihn zu ernst genommen; die Blague Crébillons ist für die politische Gesinnung dieses Günstlings der Pompadour ebensowenig beweisend, wie für gewisse Professoren der Gegenwart, die durchaus ruhige Bürger und hoffentlich solide Ehemänner sind, ihre Schwärmerei fürs Raufen und Saufen, für die Frauen und fürs Hauen u. a. Aber in puncto Cicero verstand eben Voltaire keinen Spaß; und da Voltaire fast mit noch größerem Recht als Friedrich d. Große der Genius des 18. Jahrhunderts genannt werden kann, so wird die Frage angemessen erscheinen, was Cicero ihm und also der Aufklärung überhaupt hat sein können.

Das Zeitalter der Aufklärung weist neben vielen Zügen, die in ihm eine Fortsetzung der Renaissance erblicken lassen, eine Eigentümlichkeit auf, die es von dieser Epoche aufs schärfste unterscheidet; es ist der Geist der Propaganda. Der Renaissance war dieser Geist fremd: ihre führenden Geister suchten ihr Heil, wie wir gesehen haben, außerhalb der Masse, in der Einsamkeit oder im Verkehr mit anderen, durch das Band der Freundschaft mit ihnen verbundenen Persönlichkeiten; die Aufklärungsmänner dagegen wenden sich an die Masse. Dort sucht die Persönlichkeit sich von der Masse

loszulösen; hier geht ihr Streben dahin, sich die Masse zu unterwerfen. Indem sich jedoch der säkularisierte Gedanke der Aufklärung eroberungslustig an die Masse wendete, fand er die Stelle, wo er sich niederlassen wollte, bereits besetzt; besetzt, wie wir gesehen haben, durch die Religion, die von jeher gestrebt hatte sowohl die ethischen, als auch die intellektuellen Bedürfnisse der Masse zu befriedigen, — und zwar allein zu befriedigen. Die Folgen waren unausbleiblich: der Frieden der Persönlichkeit mit der Kirche, die zur Zeit der Renaissance und ihrer französischen Fortsetzer — man denke an Descartes — möglich gewesen war, mußte im Zeitalter der Aufklärung einem erbitterten Kriege weichen. Wie sich dieser Kriegszustand allmählich entwickelte, haben wir an der englischen Aufklärung gesehn: Toland und Bolingbroke bereiten auf Voltaire unmittelbar vor. Letzterer war von dem Zweitgenannten persönlich beeinflußt; aber nicht ihm verdankt er seine aggressive Manier. Zwischen Descartes und Voltaire steht der Cartesianer Pierre Bayle, der französische Toland und gleich ihm ein begeisterter Cicerofreund, der nur vor zu viel Begeisterung es nicht gewagt hat, das Leben des 'großen Mannes' in sein berühmtes 'Wörterbuch' aufzunehmen.

Von diesem Standpunkte aus — obschon er nur der wichtigste, nicht der einzige ist — werden wir die Bedeutung Ciceros für die Aufklärer leicht begreifen; er war ihnen ein sehr schätzenswerter Bundesgenosse im Kampfe mit der Kirche. Wie er historisch dazu gekommen ist, hat der Abschnitt über die englische Religionsphilosophie gelehrt; um die Tatsache auch theoretisch zu beweisen und zu erklären, muß

ich mir erlauben, auf die kurze Charakteristik der S. 148 f. Philosophie Ciceros zurückzugreifen, die ich oben bei Gelegenheit der Epoche der Ausbreitung des Christen- S. 221. tums entwickelt und später bei Gelegenheit der Renaissance andeutungsweise wiederholt habe.

„Seine Philosophie war positiv auf jenem Gebiete, wo jeder Zweifel für den Fortbestand der Gesellschaft verderblich sein mußte — auf dem Gebiete der Moral, deren Forderungen Cicero im Anschluß an die Stoiker aus der menschlichen Natur herleitet." Dieser positive Teil war, wie wir gesehen haben, der einzige, der für die Schriftsteller des Christentums Wert hatte; auch die Aufklärung übersah ihn nicht, doch hielt sie sich weniger an den Inhalt, als an das Prinzip. Wenn die Gegner der Aufklärung die ethische Bedeutung der Religion betonten und das Christentum für die einzige Quelle der Moral ausgaben, so mußte ein Philosoph sehr gelegen kommen, der, von dem Christentum völlig unberührt, dennoch einer sehr erhabenen Moral das Wort geredet hatte; dem Anhänger der natürlichen Religion war der Verfechter der natürlichen Moral ein willkommener Waffenbruder.

„Skeptisch verhielt sie sich zur Metaphysik; zwar am Dasein Gottes und an der Unsterblichkeit der Seele als an einer Gefühlstatsache zweifelt Cicero nicht, im übrigen aber begnügt er sich damit, daß er im Anschluß an die neuere Akademie die sich widerstreitenden Meinungen der Reihe nach entwickelt und dem Leser das Recht der Wahl überläßt." Dieses Rechtes haben sich die Männer der Renaissance, wie wir gesehn haben, zum Zwecke der Befreiung der Persönlichkeit bedient; auch die Aufklärer griffen es auf, wenngleich ihr Zweck ein

andrer und viel mannigfaltigerer war. Wie in dem Streit der Meinungen ein metaphysisches Blatt nach dem anderen abfiel und zuletzt nur der kahle Stamm der Skepsis nachblieb, haben wir oben gesehn; aber je mehr die Theorie in ihrer dogmatischen Zuversicht erschüttert wurde, um so größer mußte die Zurückhaltung sein, die sie der Praxis Andersdenkenden gegenüber ans Herz zu legen hatte. Aus den Büchern *de natura deorum* haben die Aufklärer ein Wort herausgelesen, das vor ihnen niemand beachtet hatte, obgleich es deutlich zu lesen war — das Wort Toleranz. So schon Locke; allerdings machte er sofort Restriktionen in Hinsicht der Atheisten und ... Katholiken, die den moralischen Wert der Forderung gar sehr minderten und ihr nur die Bedeutung einer gewissen latitudinarischen Weitherzigkeit nachließen. Schärfer und gründlicher ging der genannte Pierre Bayle, der Katholik auf Kündigung, den Intoleranten zu Leibe; am schärfsten und gründlichsten Voltaire. In seinem berühmten Traktat über diesen Gegenstand nimmt er sich der Protestanten an, aber nicht um des Protestantismus willen — stets hat er Luther gering geschätzt und Calvin gehaßt —, sondern eben im Namen jenes Rechtes, das Cicero den Menschen gönnt, während die herrschende Kirche es versagte. So war auf diesem einen konfessionellen Gebiet die Gleichheit aller vor dem Gesetz als die schönste Blüte der Religionsphilosophie der Aufklärung entblüht: die Erfolglosigkeit der metaphysischen Streitigkeiten wurde zu einem hohen Erfolg der Politik.

„Negativ war sie endlich dem Übernatürlichen gegenüber.“ Diesen Zug hatte das Christentum

begreiflicherweise übersehen, wenigstens soweit er das Wunder überhaupt und nicht speziell die heidnischen Wunder betraf. Etwas aufmerksamer sah die Renaissance zu; Ciceros Worte gegen die Astrologie fielen bei Petrarca auf einen ganz andren Boden, als bei Augustin, und ließen ihn diesem Modeaberglauben gegenüber eine Höhenstellung einnehmen, zu der erst Kopernikus und Newton der übrigen Menschheit den Weg bahnen sollten. Aber in vollem Maße hat doch erst die Aufklärung den Ausführungen Ciceros Beachtung geschenkt.

Ja noch mehr: die Beweisgründe Ciceros gegen das Übernatürliche wurden in ihren Händen zu einer wirksamen Waffe gegen das Wunder, also auch gegen die herrschende Kirche. Diderot erwähnt beifällig den Einwand, mit dem Cicero denjenigen begegnet, die sich auf das Wunder des Attus Navius beriefen; S. 66. dieser Einwand, sagt er, gilt gegen alle Wunder ohne Ausnahme. In der Tat hat Voltaire von ihm den ausgedehntesten Gebrauch gemacht; das Rüstzeug, mit dem er gegen die Wunder der Tradition vorgeht, geht in letzter Linie auf *de divinatione* zurück.

Damit ist jedoch Ciceros Bedeutung für die Aufklärung noch nicht erschöpft.

Die Werke Ciceros bestehn aus Traktaten, Briefen und Reden; in den ersteren haben wir es mit dem Philosophen, in den zweiten mit der Persönlichkeit, in den dritten mit dem Staatsmann und Redner zu tun. Natürlich ist bei solchen Unterscheidungen jede Pedanterie fernzuhalten: den Staatsmann Cicero lernen wir auch aus seinen politischen Traktaten *de republica* und *de legibus* kennen,

so daß diese von unserm Standpunkte aus eine Gruppe mit den Reden bilden. Nach dieser Vorbemerkung können wir für die Geschichte Ciceros in der modernen Kultur folgendes Schema entwerfen:

Die Zeit der Ausbreitung des Christentums sah in Cicero nur den Philosophen, dabei ausschließlich den positiven, den Moralphilosophen; für sie hatten nur die philosophischen Traktate Ciceros eine Bedeutung.

Die Renaissance lernte Cicero auch als Persönlichkeit kennen; für sie war deshalb Ciceros Briefwechsel von besonderem Wert. Dem Philosophen Cicero gewann sie aber eine neue Seite ab — den Individualismus.

Die Aufklärung endlich entdeckte auch die dritte Seite der philosophischen Wesenheit Ciceros, die negative, die in seiner Skepsis lag; sie war es sodann, welche zuerst den Staatsmann Cicero, somit seine Reden und politischen Traktate begriff. Von diesem letzteren Punkte soll hier die Rede sein.

Die gewaltige Bewegung, die den Staat zum Angriffspunkte hatte und als solche eine der Hauptursachen der Revolution wurde, ging bekanntlich von Montesquieu aus: sein *Esprit des lois* hatte einen bestimmenden Einfluß auf die Konstitution von 1791. Da ist nun zu betonen, daß dieses klassische Werk auf einem gründlichen Studium u. a. auch Ciceros basiert ist, daß Montesquieu ihn — vorab, wie begreiflich, sein Buch *de legibus* — wiederholt und stets mit größter Hochachtung zitiert und auch von ihm selber eine gute Meinung hatte: „Cicero", sagt er, „ist meines Erachtens einer der

größten Geister aller Zeiten; seine Seele war immer schön, wenn sie nicht schwach war.“ Weiter gehn wir nicht; für Montesquieu ist Cicero eine Quelle unter vielen, wenn er ihn auch, wie mir scheint, mehr als die anderen geliebt hat. Von einem Einfluß Ciceros auf Montesquieu dürfen wir nicht reden; dazu war dieser eine zu selbständige und dabei zu kühle Natur.

Beide Eigenschaften gingen dem jüngeren und nächstbedeutenden Vorläufer der Revolution, Mably, durchaus ab; so wurde er zu einem der begeistertsten Ciceroverehrer aller Zeiten. Seine philosophischen Werke soll er fast auswendig gewußt haben; seine Zitate aus ihm reißen nicht ab; nie erlaubt er sich an ihm zu mäkeln, ja, er geht so weit, zu gestehn — was Cicero Plato gegenüber getan hatte —, daß er ihm lieber einen Irrtum, als anderen eine Wahrheit verdanken möchte. In der Broschüre, wo er vom Studium der Politik (d. h. der Staatswissenschaft) spricht, empfiehlt er Hobbes, Locke, die alte Geschichte, warnt vor der neuen (*vous trouverez tout dans l'histoire ancienne; il n'est pas besoin d'étudier les modernes pour y trouver des sottises, des bévues, des impertinences*) und schließt mit den Worten: „Wie schade, daß die Zeit uns Ciceros Bücher vom Staate vorenthalten hat! Aller Wahrscheinlichkeit nach wäre dieses eine Werk, das ein so gewiegter Kenner der Staatswissenschaft über ein so tüchtiges Volk geschrieben hat, ein ausreichendes Hilfsmittel
I 123 f. zu unserer Ausbildung geworden.“ — Als sein Hauptwerk haben wir jedoch dasjenige anzusehen, in welchem er das ganze erste Stadium der Revolution vorausverkündete, das Werk, das die konstituierende Ver-

sammlung selber als ihr Vorbild anerkannt hat — das Werk 'über die Rechte und Pflichten eines Bürgers'; wir müssen es etwas eingehender betrachten, zumal es uns über das gegenseitige Verhältnis Ciceros und der englischen Philosophie als der beiden exotischen Faktoren der Aufklärung gar nicht übel unterrichtet.

Den Inhalt dieses Traktats bildet der Streit darüber, ob der Bürger den Staatsgesetzen unbedingten Gehorsam schuldig sei oder nicht. Ein alter, ewiger Streit! Schon Sophokles hatte ihn zum Gegenstand einer seiner schönsten Tragödien gemacht; in der Neuzeit hatten ihn Grotius, Pufendorf, Wolf, Hobbes behandelt — doch hatten sie ihn alle zugunsten Kreons entschieden, während Mably ihn zugunsten Antigones entscheidet. Die Untersuchung wird in Gesprächsform geführt, wie bei Cicero: der Verfasser spaziert mit Lord Stanhope im Park von Marly, wobei sich ihr Gespräch allmählich von der umgebenden Natur der Staatswissenschaft zuwendet — was schon ganz der Einkleidung der Bücher *de legibus* entspricht Wie durch Zufall läßt einer der Unterredner das Wort 'Bürgerpflichten' fallen; nach der Meinung des Verfassers bestehn sie darin, daß wir den Gesetzen gehorchen. Der Engländer bestreitet das, und führt Gründe an, welche des Verfassers Entsetzen erregen. „Was wird dann aber aus unsern grundlegenden Gesetzen werden?“ fragt er, auf Montesquieu anspielend. „Das lassen Sie nur ihre Sorge sein“, erwidert der Engländer kühl, „es werden eben andre grundlegende Gesetze an ihre Stelle treten.“ — „Aber Ihre Theorie führt ja zur Anarchie!“ — „Und die Ihrige — zur Verewigung

des Übels.“ Die Unterredner trennen sich; der Franzose ist erschüttert, aber nicht überzeugt.

Nach Hause zurückgekehrt, greift er zu seinem
legg. I 42. Cicero, schlägt in *de legibus* nach und findet den Satz: „Nichts kann empörender und zugleich unsinniger sein, als die Gläubigkeit, die alle Beschlüsse der Volksversammlungen und der gesetzgebenden Gewalten überhaupt für gerecht erklärt. In der Tat, was werden wir sagen, wenn es despotische Beschlüsse sind? Wenn die dreißig Tyrannen es sich einfallen ließen, den Athenern Gesetze zu geben, oder wenn auch alle Athener an despotischen Gesetzen Gefallen fänden — würden sie darum gerecht sein? Gerade so gerecht, mein' ich, wie jenes bei uns durchgegangene Gesetz, auf dessen Grundlage Sulla seine Proskriptionen ausführte. Es gibt nur ein Recht, welches die menschliche Gesellschaft verpflichtet, und dieses Recht ist der Ausfluß eines einzigen Gesetzes; dieses Gesetz aber ist die gewissenhafte Vernunft, die das Richtige gebietet und das Unrichtige verbietet. Wer es nicht kennt, der ist ungerecht, mag es nun ein geschriebenes oder ein ungeschriebenes
XVII 105 f. sein.“ Diese Ausführung stimmt ihn nachdenklich; am folgenden Morgen zeigt er sie Lord Stanhope; der Streit wird erneuert. „Cicero hat recht“, sagt Stanhope, „wenn die Menschen einmal so böse oder so töricht sind, ungerechte oder unsinnige Gesetze zu erlassen, so möchte ich wissen, welches andre Heilmittel Sie gegen dieses Übel haben, als die Verweigerung des Gehorsams?“ Der Franzose muß die Richtigkeit dieses Schlusses einräumen; damit ist dem Gespräch eine neue Richtung gegeben. Sie wird konsequent weiter und immer weiter verfolgt,

wobei der englische Lord seinem Unterredner die dereinstige Einberufung der Generalstaaten voraussagt, den Beschluß der Abgeordneten, sich nicht eher zu trennen, als bis sie Frankreich eine Konstitution gegeben haben würden, und das übrige, das in dreißig Jahren zu Wirklichkeit werden sollte. *XVII 207.*

19

Damals war von den Aufklärern kein einziger mehr am Leben; doch waren die Leiter der Bewegung ihre Schüler und Verehrer: an Stelle Mablys war Barnave, an Stelle Montesquieus Mounier und Tronchet, an Stelle Voltaires Mirabeau getreten. Die Generation der Denker war von der Generation der Redner abgelöst; ihr war es vorbehalten, Cicero den Redner zu entdecken. Wir wollen das an dem bedeutendsten von ihnen beweisen, an Mirabeau.

Als nach der verhängnisvollen *séance royale* vom 23. Juni 1789 Gerüchte von einer 'Verschwörung' des Hofes gegen die Versammlung das Volk aufregten, wurde Mirabeau aufgefordert, es durch eine Rede zu beschwichtigen; für diese Rede war die zur Ruhe mahnende zweite Catilinaria sein Vorbild. Er entnimmt ihr u. a. die berühmte Teilung der Feinde des Vaterlandes in besonders charakterisierte Gruppen, mit dem tröstenden Resultat, daß die Zahl der wirklich besorgniserregenden Feinde eine verschwindend geringe ist; ebenso entnimmt er ihr die Befriedigung darüber, daß die Freunde der Ordnung ohne Blutvergießen einen entscheidenden Sieg über die Unruhestifter erkämpft hätten. — Als dann der König seine

Truppen in der Nähe von Paris zu konzentrieren begonnen hatte, gedachte Mirabeau des Anfangs der Miloniana und führte den Gedanken aus, wie lästig es für die Versammlung sei, bei Waffengeklirr ihre Sitzungen zu halten. Indem er sich bei der Gelegenheit mit einer Rede an den König wandte, brachte er einige der Ligariana entnommene Beweggründe an: von der natürlichen Milde des Königs und vom Bestreben einiger Ungenannter, ihn zu grausamen Entschließungen zu veranlassen. Gleich Cicero verteidigt er sich gegen die Beschuldigung, als mißbrauche er seinen Einfluß, um über die Versammlung
18. Aug. 89. eine Art Herrschaft auszuüben; gleich ihm verkleinert er sein Wissen und sein Können, um seinen Eifer und
7. Nov. 89. seine Standhaftigkeit hervorzuheben. Wichtiger freilich, als diese Beispiele materieller Anleihen ist seine technische Abhängigkeit von seinem Vorbild, die bei ihm mehr in die Augen springt, als bei irgend einem Redner jener Zeit; leider läßt sich diese für jeden Kenner der beiden deutliche Abhängigkeit nicht wohl *ad oculos* demonstrieren.

Und wie sehr er Cicero verehrt hat, davon legt der Schluß seiner am 19. Apr. 90 gehaltenen Ansprache ein beredtes Zeugnis ab. In dieser Ansprache forderte er, die Abgeordneten, deren Mandat demnächst ablief, sollten trotz dieses formellen Hindernisses in der Kammer bleiben. „Sie alle, meine Herren" — heißt es da zum Schlusse — „kennen die Antwort jenes Römers, der, um sein Vaterland von einer furchtbaren Verschwörung zu retten, die gesetzlichen Grenzen seiner Vollmachten zu überschreiten genötigt gewesen war. Ein tückischer Tribun forderte ihn auf zu schwören, daß er die Gesetze nicht verletzt habe;

er hoffte ihn durch dieses listige Ansinnen entweder zu einem Meineid oder zu einem kompromittierenden Bekenntnisse zu zwingen. Da sagte dieser große Mann: ‘ich schwöre, daß ich die Republik gerettet habe.’ Auch ich, meine Herren, schwöre, daß Sie den Staat gerettet haben;“ Ein lauter Beifallssturm erhob sich nach diesen Worten, und der Antrag wurde angenommen. — Man vergleiche die Darstellung und Beurteilung des fraglichen Hergangs bei Drumann, um sich von der Wahrheit des Satzes zu überzeugen, daß der Lebendige nur von Lebendigen, nicht von Toten verstanden werden kann.

Alle diese Männer — Mirabeau und seine Zeitgenossen — setzten das Werk der Aufklärer fort; daher war es Mably auch möglich gewesen, das Resultat ihrer Arbeiten vorauszusehn. Der Aufruf der Persönlichkeit an die Masse erscholl immer häufiger, nicht mehr aus dem Studierzimmer der Denker und Schriftsteller, sondern von der Rednerbühne der Versammlungen und Klubs; die Masse geriet in Bewegung und antwortete so, wie sie eben zu antworten pflegt — mit einem Wutgeschrei gegen die Wohltäter, die sie zum politischen Leben geweckt hatten. Aus diesen beiden einander entgegenstrebenden Bewegungen besteht die französische Revolution, der Bewegung nach unten und der Bewegung nach oben: erst kehrt sich die Persönlichkeit der Masse zu, dann macht sich die Masse daran, die Persönlichkeit zu verschlingen.

Diese zweite Bewegung, die zu guterletzt der Revolution ihre Signatur aufgedrückt hat, ist von den Aufklärern nicht vorausgesehn worden, obgleich die

Möglichkeit dazu vorhanden war: in ihrer Mitte weilte einer, in dem die Instinkte der Masse ihre Verkörperung gefunden hatten, einer, der zu ihnen all jenen Haß fühlte, den dem Massenmenschen die Persönlichkeit einzuflößen pflegt — Rousseau. In seinem *Contrat social*, nachmals dem Evangelium der Revolution, hat er die Lehre von dem die Persönlichkeit verschlingenden Staate in eine leichtfaßliche Formel gebracht; daß er sie nicht ganz folgerecht entwickelt hat, lag an seinem mangelnden Können. Er hat zur Losung seines Staates das spätere Feldgeschrei der Jakobiner, *liberté et égalité* gemacht, wobei er jedoch vergessen hat, dazuzuschreiben *ceci tuera cela*. Und doch war es unausbleiblich: die Freiheit, also das Recht der Wahl, die Forderung der Persönlichkeit, — und die Gleichheit, also die Einheitlichkeit, die Forderung der Masse, konnten nebeneinander nicht bestehen; und war einmal der Kampf zwischen ihnen unausbleiblich, so konnte der Sieg der Masse nicht zweifelhaft sein.

Beherzigt man diesen Standpunkt Rousseaus und dazu das weitere, von uns mehrfach betonte Faktum, die eminente Bedeutung Ciceros gerade als einer Persönlichkeit, so wird man es nicht sonderbar finden, daß dieser Mann ihm antipathisch gewesen ist. Denn so darf man sich die Sache nicht zurechtlegen, als sei Rousseau der Antike überhaupt abhold gewesen, wie heutzutage manche Querköpfe und Heuchler, die sonst zu Rousseau beten. Ganz im Gegenteil: „Emil“, sagt er, „wird die Schriften des Altertums lieber gewinnen als die unsrigen, schon aus dem Grunde, weil sie entsprechend ihrem zeitlichen Vorgange der Natur näher stehen.“ Nein, ihm war gerade Cicero anti-

pathisch: „Hingerissen von der männlichen Beredsamkeit des Demosthenes wird Emil sagen: 'das ist ein Redner'; aber beim Lesen Ciceros wird er sagen: 'das ist ein Advokat'.“ Die Antithese darf nur zu keinen weiteren Schlüssen verleiten: Rousseau kannte die beiden Redner nur aus ihren Spiegelungen in den Werken der beleseneren Zeitgenossen, eingesehn hat er weder den einen noch den andern. Aber ihm war der Trieb der Masse, Persönlichkeiten zu beurteilen und zu verurteilen, ohne sie zu kennen, in hohem Maße eigen.

So war denn der verhängnisvolle Dualismus der Revolution im Keime bereits zur Zeit der Aufklärer vorhanden; trotzdem hat ihn niemand beachtet. Zumal Mably war in dieser Beziehung in einer seltsamen Selbsttäuschung befangen; das Prinzip der Propaganda, d. h. des Aufrufs der Persönlichkeit an die Masse, findet sich bei ihm am eindringlichsten entwickelt, ohne daß er dessen Folgen vorausgesehen hätte. Auf den Vorschlag „seine Prinzipien vor der Masse geheim zu halten und nur die Weisen zum politischen Reformwerk zu berufen“ antwortet Stanhope: „die Wahrheit kann gar nicht zu bekannt, zu verbreitet, zu trivial sein“. Allerdings *XVII 57.*
„befreit er von der Mühe die Gesetze zu kritisieren alle diejenigen, welche sich nur von einer Art Instinkt leiten lassen und infolge ihrer Unwissenheit keine andren Führer haben können, als die Autorität, die Gewohnheit und das Beispiel“, indem er sehr richtig hinzufügt: „ohne Zweifel hätte Cicero ihnen gegenüber die gleiche Nachsicht walten lassen“; ob sich aber *117.*
die also gekennzeichnete Panurg-Herde diese Nach-

sicht auch gefallen lassen würde, darnach fragte er nicht. Auch die Redner der konstituierenden Versammlung waren nicht weitsichtiger; sie freuten sich über die Bewegung der Masse, ohne das Unheil zu ahnen, das infolge dieser Bewegung auch über sie hereinbrechen sollte.

Gehen wir einen Schritt weiter. Die Konstituante löste sich auf, nachdem sie Frankreich eine totgeborene Verfassung gegeben hatte; während der wilden politischen Stürme, die der mißlungene Fluchtversuch des Königs entfesselt hatte, fanden die Neuwahlen statt; so erschienen die Girondisten auf der Oberfläche, dieser leichte und glänzende Schaum des wogenden Meeres der Masse. Von ihnen ging ein neuer, republikanischer Hauch aus, dank dem auch Cicero eine neue Seite abgewonnen wurde: man sah in ihm fortan nicht nur den Theoretiker auf dem Gebiete der Politik, nicht nur den Redner, sondern vor allem den Staatsmann der Republik.

Seinem Ansehen konnte das nur förderlich sein. In der Tat wissen wir, daß für die verschiedenen Schattierungen der Republikaner, die von nun an um die Herrschaft streiten, die ganze Weltgeschichte von Caesar bis zum letzten Ludwig einfach nicht vorhanden war; „seit der Römerzeit ist die Welt
2. germ. 94. leer“, sagte St. Just. Sie setzten das Werk fort, das mit der Vertreibung der Tarquinier begonnen hatte und durch die Usurpation Caesars unterbrochen worden war; ihre Helden waren daher der ältere Brutus, der die Tarquinier vertrieben, und Cicero, der mit wechselndem Erfolge allen Usurpatoren seiner Zeit, Sulla, Catilina, Caesar und Antonius die Stirn

geboten hatte. Dabei ist trotz aller Verstöße im einzelnen doch der sichere politisch-historische Takt dieser Männer anzuerkennen: nie haben sie sich bei all ihrer Vorliebe für Aufruhr und Meuterei dazu verstehen können, den Empörer Catilina als den Ihrigen anzuerkennen und für ihn gegen Cicero Partei zu nehmen.

Aber so groß auch die Popularität Ciceros in jener Zeit war — sein Einfluß war kein persönlicher; die Bewunderung galt dem hervorragenden Staatsmann der römischen Republik, und Cicero hatte sich mit andren Römern in sie zu teilen. Alles Römische war Mode, die Worte *ainsi faisaient les Romains* gehörten in den Versammlungen und Klubs zu den gewöhnlichsten Redefloskeln, wobei nicht verschwiegen werden darf, daß sie oft übel angebracht waren: wurde doch auch die Guillotine den Franzosen als eine römische Erfindung angepriesen. Speziell bei den Girondisten finden wir die Heroen des Todeskampfs der römischen Republik (natürlich nur die verfassungstreuen) recht hübsch beisammen: da ist der jüngere Brutus — das ist Brissot; der jüngere Cato — Roland; Marcia — Frau Roland; was Cicero anbelangt, so spielte ihn natürlich der Hauptredner der Partei, Vergniaud. Abseits steht der Philosoph der Partei, der ihre römisch-republikanische Schwärmerei nicht mitmachte und Cicero prinzipiell abhold sein mußte, Condorcet. Als echter Mathematiker hatte er sich die Fortschrittsidee in der Form einer geometrischen Reihe faßlich gemacht; sie war ihm so etwas wie das Binom Newtons, bei dem der Exponent des ersten Gliedes, hier *superstition* genannt, sich stetig verringert, während der Exponent des zweiten Teiles, *raison* genannt, stetig wächst. Daß in

dieser Formel die Persönlichkeit nur als Troublante auftreten konnte, versteht sich von selbst.

Steigen wir eine Stufe tiefer, so finden wir die Dantonisten. Danton selber, eine der ausgeprägtesten Persönlichkeiten seiner Zeit, war durch seine mangelhafte Bildung daran verhindert, Cicero gut zu kennen: immerhin war er bestrebt, diese Lücke auszufüllen, wie die Bibliothek römischer Autoren in seinem Nachlasse beweist, die nach seiner Hinrichtung zum Verkaufe kam. Dafür war sein Freund, der verwegene Camille Desmoulins, ein begeisterter Verehrer Ciceros; freilich erlaubte ihm ein natürlicher Fehler nicht, seine stürmische Redekunst anders als in Form von Pamphleten an den Mann zu bringen. Er hatte eine gute klassische Bildung erhalten und wählte sich während der ersten, aggressiven Periode seiner Tätigkeit ebensosehr Cicero zum Vorbild, wie er während der zweiten, wo er sich gegen den Despotismus Robespierres verteidigt, Tacitus folgt. Hier eine Probe. Bekannt sind die Worte
§ 56. Ciceros aus der Rosciana: „Wir halten Hunde auf dem Kapitol der Diebesgefahr wegen. Den Dieb ansehn können sie dem Menschen nicht; sie bellen überhaupt, wenn zur Nachtzeit jemand das Kapitol betritt, da dies jedenfalls verdachterregend ist. In derselben Lage befinden sich die öffentlichen Ankläger.“ Desmoulins variierte sie in einem seiner gelesensten Pamphlete folgendermaßen: „Um uns ist es Nacht; daher ist es notwendig, daß die treuen Hunde auch die harmlosen Passanten mit Gebell empfangen, damit wir die Diebe nicht zu fürchten brauchen.“ Die Variation gefiel; das Wort *aboyeur*

wurde ein technischer Ausdruck für die Sykophanten der Schreckenszeit.

Noch eine Stufe tiefer — und wir finden das weite, wilde Meer der Masse, die Marat, Hébert, Henriot usw. An ihnen ist Cicero zum Glück vollkommen unschuldig, wenn auch sein Name ihnen durchaus bekannt und vertraut ist. Es konnte nicht anders sein; die Anschauungen der oberen Schicht sickerten bis zur untersten durch, und es braucht uns nicht wunderzunehmen, wenn alle Figuranten der Revolution bis hinunter zum Père Duchêne mit den Namen Cicero und Catilina ihre Brandreden zieren; hätten sie wirklich eine Seite von ihm gelesen, so hätten sie ihn zu einer Karikatur für die Laterne verarbeitet.

Eigentümlich ist die Stellung Robespierres. Die Haupttriebfeder dieses ehrgeizigen Advokaten war der Haß gegen alle, die ihn verdunkelten. Dieser Haß warf ihn der Masse in die Arme, während er sich über sie zu erheben und sie zu beherrschen trachtete. Daher seine Zwiespältigkeit. Während er einerseits der Masse zu Gefallen den *contrat social* ausbeutete, um mit ihrer Hilfe die Gemäßigten, die Girondisten, die Dantonisten zu vernichten, wandte er seine sonstige Muße Cicero zu: er sollte ihn die Kunst lehren, der Masse zu gebieten. Diese Kunst war nämlich mit der Redefähigkeit eins; letztere aber war ohne das Studium guter Vorbilder gar nicht denkbar, und andere Vorbilder als Cicero gab es damals nicht — die Franzosen selber sehen ja in den Rednern der drei revolutionären Versammlungen die Väter ihrer Beredsamkeit. Nun hat ja freilich

der Schüler dem Meister keine Ehre gemacht; gleich vielen anderen hat Robespierre seinem Vorbild nur den Schwung der Perioden abgelauscht, maßlos und unzulänglich zugleich. Aber, was er erreichen wollte, das hat er doch erreicht; eine Probe soll das lehren.

S. 325. Wie oben bemerkt wurde, ist Vergniaud der Cicero der Gironde gewesen. Ein Monopol gab es jedoch in dieser Hinsicht nicht, und so war es ein anderes, weniger bekanntes Parteimitglied, das in der denkwürdigen Konventsitzung vom 29. Okt. 1792 den Cicero spielte, nämlich Louvet; seiner feurigen Rede hat die Marcia der Partei selber den Namen einer catilinarischen gegeben. Der angeklagte Catilina war kein anderer als Robespierre, und die Anklage war sehr ernst: es handelte sich um eine Verschwörung (wie in Rom) gegen den Konvent (wie in Rom gegen den Senat) in geheimem Einverständnis mit Danton (wie in Rom mit Caesar), wobei Mord, Raub, Brandstiftung usw. als Mittel dienen sollten (wie in Rom). Das Ganze war etwas phantastisch, und es unterliegt keinem Zweifel, daß Cicero die Einbildungskraft seines Nachfahren auch materiell beeinflußt hat. Robespierre war kein Improvisator; er bat um eine Woche Präparationszeit, während der er seine Verteidigung ausarbeitete. Daß er dabei gewissenhaft den Cicero studierte, meldet die Geschichte nicht, ist aber trotzdem gewiß; wir können sogar sein unmittelbares Vorbild angeben — es muß die Rede für P. Sulla gewesen sein, den Neffen des Diktators.

Diese Rede enthält nämlich eine größere Ein-
§ 21–35. lage, die der Selbstverteidigung des Redners gewidmet ist; die Beschuldigungen, gegen die sich

Cicero hier verteidigt, sind erstens die angeblich widerrechtliche Hinrichtung der Catilinarier und zweitens sein angebliches Streben nach Alleinherrschaft; und das war es eben, was Robespierre brauchte. Den ersten Punkt betreffend sagt Cicero mit Recht: „der Staat hat sie getötet, um nicht von ihren Händen zu sterben“; denselben Gedanken führt Robespierre *§ 32.*
aus, um die scheußlichen Septembermorde zu rechtfertigen. Den zweiten Punkt betreffend läßt er sich so hinreißen, daß er sich bereits nicht mehr in Paris, sondern in Rom sieht; „hört auf“, sagt er, „vor meinen Augen den blutigen Tyrannenmantel zu schütteln, sonst werde ich glauben müssen, daß ihr Rom in Ketten schlagen wollt!“ — eine Redefloskel, die ihm jubelnden Beifall eingetragen hat. Überhaupt lebt er ganz im Jahre 62 v. Chr., dem Jahre der Rede für P. Sulla; er beruft sich auf Cato, den man mit Steinen beworfen habe, gerade als er den freiheitsfeindlichen Umtrieben der Pompejaner entgegentrat; er beruft sich auf Cicero, der den hinterlistigen Tribun mit der stolzen Erklärung entwaffnet, daß er Rom gerettet habe. Den Tribun nennt er freilich Clodius, während er Metellus Nepos hieß; ein verzeihlicher Irrtum, wenn man bedenkt, daß die Sullana seinen Namen überhaupt nicht angibt. — Bekannt- *§ 31.*
lich hat Cicero diesmal seinen Nachahmer gerettet; die Thermidortage waren noch fern.

Das ist nur eine Probe; sie bietet nichts, was uns überraschen könnte. Nicht mit Unrecht heißt es, die französische Revolution hätten die Advokaten gemacht; da sie als solche sich an Cicero herangebildet hatten, so suchten sie ganz natürlich bei ihm Rat und Hilfe in der Not — zumal es in der

Tat, wie oben bemerkt worden ist, andere Vorbilder nicht gab. Bossuet — der, beiläufig gesagt, in seinen Leichenreden die Pompejana ergiebig ausbeutet — konnte begreiflicherweise den Revolutionsmännern nichts bieten; eine politische Beredsamkeit aber besaß Frankreich vor der Revolution nicht. Es konnte auch nicht anders sein: die Generalstaaten wurden seit der Mitte des 17. Jahrhunderts nicht mehr einberufen; die Versammlungen aber des Klerus, sowie die Provinzialstaaten, die fast ausschließlich über die Steuern beratschlagten, konnten der Beredsamkeit keine Nahrung bieten. So wurde denn naturgemäß der Anschluß an Cicero gesucht und gefunden; dabei war ein gewisses Übermaß bei den Nachahmern unausbleiblich.

Dieser Vorwurf trifft übrigens nicht so sehr die selbständigen Talente, wie Mirabeau, als die minderbegabten, Robespierre, St. Just u. a. Robespierre zumal konnte seinen leidenschaftlichen Wunsch, dem Redner der römischen Republik gleichzukommen, so wenig verheimlichen, daß seine Feinde sich ihn zu nutze machten. So gab die Satire der Straße dem gefürchteten Tyrannen den spöttischen Rat, die Spuren des 'Fanatismus' in seinem Namen zu tilgen und sich statt Maximilian lieber Cicero zu nennen; die Vierzeile ist uns noch erhalten:

Chénier s'appellera Voltaire,
Fauchet l'évêque Massillon,
D'Eglantine sera Molière,
Et Robespierre Cicéron.

Aber die *chanson* galt in Frankreich schon seit Mazarins Zeiten für ein unschädliches Sicherheitsventil; schmerzhafter war der Streich, der den

ehrgeizigen Redner im Konvente traf. Guadet war es, der in der Einleitung seiner feurigen Verteidigungsrede, die er am 12. April 1793 für seine Parteigenossen, die Girondisten, gehalten hat, eine für Robespierre höchst kränkende Parallele zwischen ihm und seinem Vorbilde zog. „... Aber Cicero“, heißt es dort, „war ein Ehrenmann; er brachte keine ungerechtfertigten Beschuldigungen vor; Ciceros Art war es nicht, die Unwissenheit der Menge als Fundament für seine egoistischen Unternehmungen zu benützen; seine Art war es nicht, der Popularität nachzujagen, um sich mit ihrer Hilfe der Republik zu bemächtigen ... Doch genug davon: was könnte es auch Gemeinsames geben zwischen einem Cicero und einem Robespierre!“

Doch wenn auch Robespierre und die Seinen noch unselbständige Nachahmer Ciceros waren, so mußten sich schon in der nächsten Generation die Sachen bessern. Im allgemeinen hat es Frankreich nicht zu bereuen gehabt, daß es in jener Zeit willig bei Cicero in die Lehre gegangen ist; dank diesen Lehrjahren nimmt es jetzt auf dem Gebiete der Redekunst den ersten Rang ein unter den Völkern der zivilisierten Welt. Das ist nun freilich ein zweifelhafter Vorzug in den Augen derer, denen die Redekunst überhaupt ein Fluch ist; anderer Meinung war Voltaire, mit dessen herrlichen Versen über die Redekunst wir, zumal sie sich unmittelbar auf Cicero beziehn, diesen Abschnitt passend beschließen können. Sie stehn in einem Briefe an den Kronprinzen Friedrich nach ‘Remusberg’. Remusberg! klassische Erinnerungen sind zwar immer schön, aber

warum mußte gerade der schemenhafte Remus dem Horste des jungen Adlers seinen Namen geben? Da hätten andere die Ehre eher verdient, deren Schatten ihn als gute Schutzgeister umschwebten:

> Cicéron dans l'exil y porta l'éloquence,
> Ce grand art des Romains, cette auguste science
> D'embellir la raison, de forcer les esprits.

20

So waren es denn die Redner der drei revolutionären Versammlungen, die für Frankreich den Redner Cicero entdeckten. In England war es, den günstigeren politischen Bedingungen gemäß, schon früher geschehn; was Deutschland anbelangt, so war es während des Auslebens der französischen Aufklärung damit beschäftigt, einen noch viel köstlicheren Schatz zu heben, die hellenische Poesie; — für den Redner Cicero hatte es keine Zeit, und so ist er dort bis auf den heutigen Tag unentdeckt geblieben. Noch ist es allenthalben — von den Karikaturisten sehn wir ab — der Augenwinkel der Humanisten und Melanchthons, unter dem Cicero betrachtet wird; von dem Fortschritt, über den in unseren beiden letzten Abschnitten zu berichten war, ist kaum etwas zu spüren.

Wir kehren zu Frankreich zurück. Welche Bedeutung die Reden Ciceros als Denkmäler der Redekunst für ihre Entdecker hatten, haben wir oben gesehn: die zweite besteht darin, daß sie unsere fast einzige, dafür aber sehr reichhaltige Quelle über die Gerichtsverfassung der römischen Republik

darstellen. Diese Tatsache sichert ihnen nicht nur ein hohes wissenschaftliches Interesse, sondern auch — und deshalb gehört sie in diesen Zusammenhang — eine hervorragende kulturhistorische Bedeutung. Das mag uns seltsam dünken, uns, die wir in der Atmosphäre des Rechtes und der Gesetzlichkeit aufgewachsen sind; des besseren Verständnisses wegen mögen hier zwei Zitate ihren Platz finden.

Hier das eine: über die Gerichte der ciceronianianischen Epoche. Horaz der Vater gibt seinem Sohn Unterricht in der Moral nach lebendigen Vorbildern: „... riet er mir jedoch so oder so zu handeln, so sagte er: hier hast du einen Mann, dessen Autorität du folgen kanst — indem er mich auf einen der ‘ausgewählten Richter’ hinwies“ (*selecti judices*).

Hier das zweite: über die französischen Gerichte vor der Revolution. „Insgemein war es nicht der Verurteilte, den man für schuldig hielt, sondern der Richter; eine Flut von Verwünschungen ergoß sich über ihn. Die Geschichte meldet uns von vielen Beispielen jener blinden Wehleidigkeit, die das Volk jede Achtung, jede Scheu verlieren ließ, so daß es statt der Verbrecher die Diener der Gerechtigkeit selber räderte oder verbrannte.“

So war es um das Ansehen des Richterstandes und die Popularität der Strafgerichte bestellt im ersten vorchristlichen und im achtzehnten nachchristlichen Jahrhundert; den Grund können wir nur in der Gerichtsverfassung selber suchen. Die Zeit der letzten Ludwige kannte nur das geheime Gericht. Geschworene gab es nicht; der Angeklagte wurde sofort der G e g e n s t a n d des Verfahrens, wobei alle Mittel, ihn

zum Geständnis zu zwingen — auch die Folter nicht ausgeschlossen — für erlaubt galten. Sein Verteidiger wurde zu ihm nicht zugelassen, überhaupt waren die Rechte der Verteidigung auf ein Minimum beschränkt; und doch waren die Opfer dieser Gerichte noch glücklich zu nennen, im Vergleich mit jenen, die man ohne jedes Strafverfahren auf eine bloße *lettre de cachet* hin ins Gefängnis warf.

Nun müssen wir bedenken, daß die Advokaten, welche die französische Revolution gemacht haben, den Cicero gelesen hatten und noch zu lesen pflegten; wenn wir uns in ihre Lage recht lebhaft hineinversetzen, werden wir auch die Gefühle nachempfinden können, mit denen sie folgende Stellen aus seinen Reden aufgenommen haben müssen: „Ich weiß wohl, ihr Richter, daß ich die Verteidigung eines von der öffentlichen Meinung bereits Verurteilten übernommen habe; wenn es aber die Götter gestatten, daß ihr mich wohlgesinnt anhört, so werdet ihr sehen, daß, gleichwie ein böser Leumund für den Menschen das schrecklichste der Übel ist, ebenso sehr ein unparteiisches Gericht für ihn den einzig wünschenswerten
Clu. 7. Rettungsweg darstellt.“ „Wenn auch meine Rede euch schärfer und rücksichtsloser, als die Reden meiner Mitverteidiger erscheint — dennoch bitte ich euch, ihr mit all jener Nachsicht zu begegnen, deren ihr ein gekränktes Freundschaftsgefühl und einen
Sest. 4. gerechten Zorn würdig erachten müßt.“ „Darf ein Richter die Aussagen der Zeugen verwerfen? Er darf es nicht nur, er muß es, wenn die Zeugen parteiisch, wenn sie gegen den Angeklagten eingenommen sind, wenn sie mit dem Ankläger unter einer Decke spielen, wenn sie vor dem Eid keine

Achtung empfinden.“ „Auf euere Rechtschaffenheit und Weisheit bauend, habe ich eine größere Bürde auf mich geladen, als meine Kräfte es mir erlaubten; wenn ihr mir zu Hilfe kommt, ihr Richter, so werde ich sie mit Eifer und Bereitwilligkeit tragen“ (diese *magnifique expression de l'orateur de Rome* zitiert de Sèze in seiner Verteidigungsrede für Ludwig XVI. am 26. Dez. 1792; es ist nicht sein einziges Zitat aus Cicero). „Um eins bitte ich euch: wenn ihr dem Gange meiner Beweisführung folgt — ruft nicht bei jedem einzelnen Punkte der Verteidigung in eurem Geiste die dagegensprechenden Instanzen hervor; laßt mich den Plan meiner Rede einhalten und wartet mein Schlußwort ab, um dann die Frage aufzuwerfen, ob ich etwas Wesentliches außer acht gelassen habe.“ „Heute ist der Tag, an dem ihr dem Angeklagten das Urteil sprechen werdet, das römische Volk aber — euch“ .... Mit welchen Gefühlen, frage ich abermals, mögen die kleinlauten, stets gedemütigten Advokaten der französischen Inquisitionsgerichte diese stolzen und freimütigen Apostrophen ihres römischen Kollegen gelesen haben! Sie zeugten von der längst vergangenen Würde und Herrlichkeit der Verteidigung und des Rechtsverfahrens überhaupt; sie gaben die beständige Veranlassung, das Jetzt mit dem Einst zu vergleichen; sie ließen hinter dem Dunst und Nebel einer trostlosen Wirklichkeit das leuchtende Bild des echten, alten Gerichtes hervortreten.

Font. 21. *Rosc. 10.* *Clu. 6.* *Verr. act. 47.*

Und nun erwäge man, daß eben die Revolutionszeit die Zeit der Gerichtsreform gewesen ist, die Revolution aber von den Advokaten ‘gemacht’ wurde;

man erwäge ferner, daß das erste Opfer der Revolution das Bollwerk der entarteten Justiz: die Bastille gewesen ist; man erwäge endlich, daß das französische Schwurgericht (und somit das kontinentale Schwurgericht überhaupt) in drei höchst wichtigen Punkten — die Beschlußfassung durch Stimmenmehrheit, die Entscheidung über die Rechtsfrage und die Theorie der freien Beweiswürdigung betreffend — von seinem unmittelbaren Vorbild abgewichen und zu den Traditionen des römisch-republikanischen Schwurgerichts — d. h. zu Cicero: als seiner einzigen Quelle — zurückgekehrt ist.

Doch sind es nicht nur solche Indizien, die von einem moralischen Anteil Ciceros an der Gerichtsreform von 1790 reden. Wie bekannt, war es abermals der Genius und das Gewissen des achtzehnten Jahrhunderts, war es Voltaire, der die Reformbewegung einleitete; war es doch die berüchtigte Affaire Calas, welche die ganze Verrottung des alten Inquisitionsprozesses zeigte und somit den Anstoß zur Reformbewegung gab — nicht umsonst war während der Reformverhandlungen in der Konstituante der Name Calas in aller Munde. Nun hat Voltaire freilich bei seiner Einmischung in diese furchtbare Tragödie mehr die ethische Seite ins Auge gefaßt — sie hat seine schönste literarische Tat, den berühmten *traité sur la tolérance* hervorgerufen — aber auch die juridische ging nicht leer aus. „Bei den Römern“, sagt er, „wurden die Zeugen öffentlich verhört, in Gegenwart des Angeklagten, der ihnen zu antworten, sie einem Kreuzverhör zu unterwerfen — entweder in eigener Person oder durch seinen

Verteidiger — berechtigt war. Das war eine edle, eine freimütige, eine der römischen Hochherzigkeit würdige Bestimmung. Bei uns geschieht alles heimlich; es ist der Richter allein, der mit seinem Sekretär die Zeugen verhört.“ „Warum,“ fragt er anderswo, „warum geht die Beweisaufnahme bei uns in der größten Heimlichkeit vor sich, während doch die Urteilsverkündigung öffentlich ist? Warum durften in Rom, der Heimat unsres Rechtes, die Strafprozesse bei hellem Tageslichte stattfinden, während sie bei uns in den Schleier der Nacht gehüllt werden?“ Anderswo spricht er von einer der niedlichsten Blüten des Inquisitionsprozesses, dem sogenannten *Appell a minima* (d. h. dem Antrag auf Strafverschärfung nach gefälltem Urteil) „Das ist ein kannibalisches Institut, das den Römern unbekannt gewesen ist.“

Das waren die Kräfte, die dreißig Jahre lang an dem uralten Felsblock, Inquisitionsgericht genannt, gewühlt und gespült haben, bis sie ihn endlich 1790 zu Falle brachten; als er fiel, da hat sich von ihm eine Woge erhoben, die in langsamem Fortschritt den ganzen Kontinent bis ins ferne Sibirien hinein überflutete. Und wenn der friedliche Bürger heutzutage zu Gott nicht mehr zu beten braucht, daß er ihn außer den vier Plagen der Litanei, Pest, Feuer, Hunger und Krieg auch noch vorm Gerichte bewahre — so ist es für ihn nur recht und billig, zu Zeiten des guten Geistes dankbar zu gedenken, der auch dieses Gespenst hat bannen helfen.

* * *

Wem es vergönnt gewesen ist, auf einer jener großen Straßen zu wandern, die seit uralter Zeit zu den Verkehrsadern der Menschheit zählen — ich meine die Straßen, die von der lombardischen Ebene nord- und westwärts durchs Alpenland führen —, dem wird der Eindruck unvergeßlich bleiben: es wird ihm sein, als habe er den Herzschlag der Weltgeschichte unmittelbar gespürt. In der Tat haben alle Zeiten hier ihre Erinnerungen zurückgelassen: bald ist es eine römische Warte, die von den Kriegen Marc Aurels zeugt, bald eine Ritterburg, die uns der Welschlandsfahrt eines Hohenstaufen gedenken heißt; diese Klamm hier weiß von Hannibal, diese Talsperre von Napoleon, diese Brücke von Suworow zu erzählen; diesen See hat ein Epigramm Catulls, diesen Grund eine Terzine Dantes, diese Aussicht ein Tagebuchblatt Goethes verherrlicht; an diesem Fels hat sich, einem verflogenen Vogel gleich, die Erinnerung an Tristans und Isoldens unglückliche Liebe geheftet.

Ähnlich sind die Empfindungen, die auf den geschichtskundigen Leser Ciceros eindringen, und diese Empfindungen allein reichen hin, ihm — selbst wenn die Karikaturisten mit allem, was sie über seinen objektiven Wert gesprochen, recht hätten — einen Affektionswert ohnegleichen zu verleihen. Diesen Ausspruch hat Hieronymus seinem Traumgelübde zum Trotz in sein Herz geschlossen; mit diesem hat Diderot den 'Aberglauben' seiner Nachfahren aus den Angeln zu heben gesucht. Dieser Gedanke hat Petrarca entzückt; dieser hat Luther in seinen quälenden Zweifeln 'viel und hoch bewegt'. Das ist die Perle, die Bossuet in das Gold seines Stiles gefaßt;

das der blanke Stahl, aus dem sich ein Jakobiner seinen Dolch geschmiedet hat. Dieser Satz hat den schönen Verehrerinnen des Patriarchen von Ferney ein feines Weltdamenlächeln abgewonnen; dieser hier hat die terrorisierten Richter Ludwigs XVI. zu Tränen gerührt. Es ist, wir wiederholen es, ein eigenartiger, unvergeßlicher Genuß; aber freilich, einige Anstrengung darf man nicht scheuen, und daß es sich anderswo bequemer wandeln läßt, als auf den Römerstraßen, soll nicht in Abrede gestellt werden.

Suchen wir, noch ehe wir scheiden, die Aussicht auf die durchmessene Bahn festzuhalten, die uns die erreichte Höhe gewährt. Es ist ein gar wundersames Schauspiel; wir sehn — und hier ist Cicero nur ein Beispiel unter vielen —, wie sich mit jeder höheren Kulturstufe auch der Blick für die Antike erweitert und vertieft, wie sich ihr Wert von Kulturperiode zu Kulturperiode steigert. Ich darf hier wohl an die zusammenfassende Übersicht oben erinnern; sie ist S. 314 f.
paradigmatisch und beweist, daß die Antike nie ausstudiert werden wird, weil sich mit der Vervollkommnung unserer Kultur auch ihre Bedeutung für uns verinnerlicht und vermehrt.

Wie aber — könnte man nun sagen — läßt sich die also gewonnene Einsicht mit der Fortschrittsidee vereinigen? Wären wir nur über die letztere einig! Mit dem Condorcetschen Kulturbinom sind wir ja S. 325.
wohl fertig; dafür ist es die Schachtelhalmkultur modernster Zeitungsschreiber, die uns Gedanken macht. Sie ist ja so einfach und setzt einen so einfachen, d. h. niederen Organismus voraus: Schachtel sitzt auf Schachtel, jede für sich abgeschlossen und zum Herausnehmen eingerichtet. Wir dürfen es den Betrügern

und ihren Opfern überlassen, sich an diesem Zerrbild der Kultur zu weiden; sollen wir uns ein Bild von ihr machen, so sei es die höchste und vollkommenste Vertreterin des Pflanzenreiches, die langlebige Eiche oder Linde, die das dereinstmals einzige Reis der einjährigen Staude bis zuletzt aufbewahrt, als den ältesten, innersten und festesten Ring des vielhundertjährigen Baumes.

Anmerkungen und Exkurse.

Zu § I.

Die Belegstellen zu dem kurzen Lebensabrisse einzeln vorzuführen glaubte ich mir ersparen zu dürfen, da sie jeder mit Benützung der bekannten Hilfsbücher leicht finden kann. Die Beurteilung des Ganzen betreffend erlaube ich mir nachdrücklichst auf das einleitende Bild zu verweisen; wer die Aufnahme einer Landschaft deshalb für ungenau erklärt, weil er auf ihr ein wohlbekanntes Maulwurfsloch vermißt, dem muß man sein Vergnügen lassen.

(S. 4.) 'Grundsätze des Scipionenkreises'. Der Einfluß des anerzogenen Staatsideals auf C.s politische Wirksamkeit ist bisher von seinen Biographen fast vollständig verkannt worden: wäre dieser Faktor, wie es Vernunft und Gerechtigkeit verlangen, bei der Darstellung seines Lebens zum Ausgangspunkte gemacht worden — manches schiefe Urteil wäre unausgesprochen geblieben; allerdings wäre es aber für die Biographen um manche schöne Gelegenheit geschehn, das reine Wasser ihrer Gesinnung leuchten zu lassen. Ich muß mich hier auf Andeutungen beschränken. Also: 1) C. ist mit einem in der Hauptsache fertigen Programm ins politische Leben getreten: das ist die direkte Folge jeder römischen Erziehung. — 2) Dieses Programm konnte nur das scipionische sein: dafür bürgt a) die philhellenische Gesinnung seines Vaters sowie seiner gratidianischen Verwandtschaft, 2. der Umstand, daß seine Erziehung von den Ausläufern des Scipionenkreises, den beiden Scaevola und dem Redner Crassus, geleitet wurde. — 3) Es war das scipionische: das beweist a) der Umstand, daß er die Revolutionszeit durchaus mit den Augen Scipios (d. J.) betrachtet; b) der Umstand, daß in den Büchern *de republica* Scipio der Sprecher ist; c) der Umstand, daß sein

politisches Ideal in diesen Büchern dasjenige des Polybius ist. Auf diese Übereinstimmung von Cic. *d. rep.* und Pol. VI ist das größte Gewicht zu legen: sie gibt uns erst den sicheren Maßstab an die Hand, mit dem wir sein Leben messen können — mit den elenden Schlagwörtern Demokratie, Opposition usw. kommt man hier nicht aus. Und wer sich dieses Maßstabes bedient, der wird finden, daß C. seinem Ideal nie dauernd und bewußt untreu geworden ist — vorübergehende Aufwallungen, aus dem Gefühle tiefer und unverdienter Kränkung entsprungen, wird ihm nur derjenige verdenken, der in der Weltgeschichte ein großes Puppenspiel sieht.

(S. 5.) 'Scipionisches Reichsideal' (*patrocinium orbis terrae verius quam imperium, off.* II 27) — hauptsächlich aus Flamininus' Orientpolitik und Scaevolas Provinzialedikt zu erschließen (Scaevola und Verres gegenübergestellt *div.* 57; *Verr.* II 27; 34; III 209). — Lex injuriae: *Verr.* III 211: *Quae est ista condicio Siciliae? Cur, quae optimo jure propter vetustatem, fidelitatem propinquitatemque esse debet, huic praecipua lex iniuriae definitur?*

(S. 6.) Cicero und Pompejus: Hauptstelle *fam.* V 7 (an Pompejus) . . . *ut me tibi multo majori, quam Africanus fuit* (Höflichkeitshyperbel), *me non multo minorem quam Laelium facile et in republica et in amicitia adjunctum esse patiare.* Die Aufrichtigkeit dieser Wendung beweist *Att.* II 21, 4.

(S. 7.) C. gegen Caesar: 1. bei den Konsularcomitien für 63; 2. im Streit um die lex Servilia; 3. im Repetundenprozeß des Piso; 4. in der Angelegenheit des Roscius Otho; 5. im Perduellionsprozesse des Rabirius; 6. im Streite um die lex *de proscriptorum liberis*, S. Lange, *röm. Alt.* III 233 ff.

(S. 8 u.) 'C. sah die Niederlage des Senates voraus'. *Att.* VIII 3. *Fam.* VI 6, 6 Cf. *Marc.* 14 . . . *ut . . . prudens et sciens tamquam ad interitum ruerem voluntarium.* — Seine 'Weigerung' *Att.* IX 18. — '. . . das er seinem Verderben entgegenging'. Entscheidend *Fam.* VIII 16, 2. Vgl. die schöne Stelle *Att.* VII, 7, 7: '*Quid ergo*', *inquis*, '*facturus es?*'

Idem quod pecudes, quae dispulsae sui generis sequuntur greges; ut bos armenta, sic ego bonos viros aut eos, quicunque dicuntur boni, sequor, etiamsi ruent. Letzteres übersetzt Drumann (VI 191) *selbst wenn sie die größten Gewalttätigkeiten verübten*; für seine Philologie wie für seine Gesinnung ein gleich schönes Denkmal. Das richtige gab schon Wieland: *auch wenn sie sich in den Abgrund stürzen sollten.* Über die im Altertum viel beobachtete Tatsache, daß der 'panische Schrecken' in die Herde fährt, s. Roscher, *üb. Selene u. Verwandtes* 152, der auch NT Marc. V 13 καὶ ὥρμησεν ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ heranzieht.

(S. 9 u.) C.s Zweck bei seiner philosophischen Schriftstellerei: z. B. *de off.* II 5 *Maximis igitur in malis hoc tamen boni assecuti videmur, ut ea litteris mandaremus, quae neque erant satis nota nostris et erant cognitione dignissima . . . nam sive oblectatio quaeritur animi requiesque curarum, quae conferri cum eorum studiis potest, qui semper aliquid anquirunt, quod spectet et valeat ad bene beateque vivendum? sive ratio constantiae virtutisque ducitur* etc.

Zu § 2.

(S. 11.) Der Empfindung, daß C. im augusteischen Zeitalter ein Fremdling gewesen sein würde, hat der adelige Q. Haterius, der spätere Günstling des Kaisers Tiberius, einen pointierten Ausdruck gegeben. *Cicero, quid in alieno saeculo tibi?* läßt er ihn in einer Deklamation sagen, *iam nostra peracta sunt* (Sen. *Suas.* 6, 1).

(S. 11). Augustus und Cicero. Für das gute Verhältnis war es vielleicht nicht ganz belanglos, daß der Kaiser im Konsulatsjahre C.s geboren war, dieser somit als Eponymos seines Geburtsjahres erscheint (cf. Plut. *Cic.* 44 ex.): man denke an Ausdrucksweisen wie die horatianische: *tu vina Torquato move consule pressa meo* und an den Eindruck, den es machen mußte, wenn der Kaiser von C. als von 'seinem' Konsul sprach. Im Zusammenhange damit scheint es zu stehen, daß der prophetische Traum über des jungen Octavius künftige Größe gerade C. zugeschrieben wurde: *puerum facie liberali demissum e caelo catena aurea ad fores*

Capitolii constitisse eique Jovem flagellum tradidisse (Suet. *Aug.* 94, etwas anders Plut. *Cic.* 44) — welchen Knaben er später in Octavius wiedererkannte. Die goldene Kette scheint im römischen Volksglauben etwa unserm 'Storch' entsprochen zu haben; das wird durch die Parallelstelle Lucr. II 1153 bestätigt *Haud, ut opinor, enim mortalia saecla superne Aurea de caelo demisit funis in arva* (wo Munro, der unsere Stelle nicht berücksichtigt, die richtige Erklärung verfehlt zu haben scheint), und auch der berühmte Vergilvers *jam nova progenies caelo demittitur alto* empfängt von hier aus seine Beleuchtung. — Über die poetische Fiction des C., aus der dieser Traum herausgesponnen zu sein scheint, s. u. S. 354.

Die Äußerung des Kaisers über C. berichtet Plutarch (69): λόγιος ἀνήρ, ὦ παῖ, λόγιος καὶ φιλόπατρις. Das erste Wort ist unübersetzbar; es geht auf die Bedeutung von λόγος zurück, in der 'Rede' und 'Bildung' zusammenklingen.

Es ist zu beachten, daß die Ernennung (denn darauf kam es ja hinaus) des jungen Cicero zum Konsul ἐπεὶ τάχιστα κατεπολέμησεν Ἀντώνιον (Plut. l. c.) geschah, so daß der Tod des letzteren unter dem Konsulate des Cicero gemeldet wurde, was von den Senatoren ὡς οὐκ ἀθεεὶ συμβάν aufgefaßt wurde (Dio C. 51, 13). Das war also der eigentliche Friedensschluß.

(S. 12.) Die frondierende Aristokratie. Typisch ist *Juv.* 8, 240ff. (von Cicero):

Tantum igitur muros intra toga contulit illi
Nominis ac tituli, ... quantum
Thessaliae campis Octavius abstulit udo
Caedibus assiduis gladio; sed Roma parentem,
Roma patrem patriae Ciceronem libera dixit.

(S. 12). Cicero in der Rhetorenschule (ich betone, daß hier nur vom Politiker und Menschen Cicero die Rede ist). Die drei Deklamationen sind: 1. *Deliberat C. an Antonium deprecetur*, 2. *Deliberat C. an scripta sua comburat, promittente Antonio incolumitatem, si fecisset* und 3. *Popilius C-is interfector*; sie sind uns durch Seneca d. Ält. eingehend bekannt (*Suas.* 6 f. und *Contr.* VII 2; auf die zwei

ersten beruft sich auch Quint. III 8, 46, der somit gleichfalls ihre exklusive Beliebtheit bezeugt), der Sentenzen aus 26 Rhetoren anführt, darunter Porcius Latro und Arellus Fuscus. Einen Nachhall dieser Rhetorenkämpfe finden wir bei Vellejus II 66 (Sauppe, Schweiz. Mus. 1837, 168) und Juvenal 10, 120ff., wo eine Sentenz, die recht gut in die zweite oder dritte der genannten Deklamationen gepaßt hätte, zu satirischen Zwecken verwendet ist (die Anleihe wird durch Quint. *Decl.* 268, p. 96, 16ff *Ritter* zur Evidenz gebracht, wo derselbe *locus* wiederholt ist. Ebenso ist ein *locus* aus der Popilius-Kontroverse von Martial zweimal, III 66 und V 69 behandelt worden; die Parallelisierung des Antonius mit Pothinus hat Arellius Fuscus vorweggenommen, Sen. *Suas.* 6, 8). Charakteristisch ist, daß — wie Seneca ausdrücklich hervorhebt — meist nur der negative, für C. ehrenvolle Teil der Suasorie deklamiert wurde; *bene de Ciceronis animo judicaverunt*, setzt er hinzu (*Suas.* 6, 12); ähnlich heißt es bei der Kontroverse des Hispo Romanius: *solus ex declamatoribus in C-em invectus est.* Er war nämlich ein Delator: Tac. *ann.* I 74.

Der Tollkopf war der allzuredliche C. Albucius Silus, der, wie Seneca sagt, *solus de declamatoribus temptavit dicere non unum illi esse Antonium infestum* (wie sich die loyale Rhetorik heraushalf, lehrt Vellejus a. O.). *Hoc loco dixit illam sententiam: si cui ex triumviris non es invisus, gravis es; et illam sententiam, quae valde excepta est: roga, Cicero, exora unum, ut tribus servias.*

Trotzdem muß auch der Konflikt mit Catilina Stoff zu Deklamationen geliefert haben. Der Geißelung des *patricium nefas* (Cornelius Severus bei Sen. *Suas.* 6, 26, 6) kann das Principat nicht abhold gewesen sein, und Juv. VIII 231ff. nimmt sich ganz wie ein Nachklang solcher Redeübungen aus; eine noch sicherere Spur ist der Beweis *a nota*, der sich in den Martianus Capella (V 483) hinübergerettet hat: *si consul est qui consulit rei publicae, quid aliud Tullius fecit cum affecit supplicio conjuratos?* Und gar aus Fortunatian (S. 84 Halm) erfahren wir auch den Titel der Kontroverse: *reus est M. Tullius, quod in consulatu suo supplicium de indemnatis civibus sumpserit.* Daher solche rhetorische Antithesen, wie

Plut. *Cic.* 18: ἀνθρώπων . . . μετ' οἴνου τὰ πολλὰ . . . ἀλλήλοις ἐντυχανόντων βουλεύματα . . . λογισμῷ νήφοντι, — διώκων ὁ Κικ. (Urquelle *Cat.* II 10 *ebrios sobriis*?) oder 16 δεῖν γὰρ αὐτοῦ (Cic.) μὲν λόγοις, ἐκείνου (Cat.) δ' ὅπλοις πολιτευομένου μέσον εἶναι τὸ τεῖχος. Letzteres hat E. Schwartz Herm. 32, 598 richtig dem C. abgesprochen (trotz des Anklanges an die catilinarischen Reden); beide Stellen tragen ein entschieden rhetorisches Gepräge und an die Reden C.s pflegen sich auch die Rhetoren anzulehnen. Die Aufgabe müßte einmal, anknüpfend an die Untersuchungen von Fr. Marx (*Prolegg.* zum *Auct. ad Her.* S. 132) und Morawski (*Abh. d. Krak. Akad. Ser. II T. I* und sonst), in ihrem ganzen Umfange angegriffen werden.

(S. 13.) Das vorbildliche Urteil. Es steht Sen. *contr.* II 4, 4 (*in Catone moderatio, in Cicerone constantia desideratur*) und rührt von Julius Bassus her. Tiefere Studien scheinen hier nicht zugrunde zu liegen; wie die Zusammenstellung lehrt, stammt der Gedanke aus C. selber, der *pro Mur.* 60—63 sich mit Cato vom Standpunkt der *moderatio* und *constantia* parallelisiert. Die Antithese Cicero : Cato kehrt später unzähligemal wieder. — Die Pointe *haec aut animo Catonis ferenda sunt aut Ciceronis stomacho* hat Quint. V 3, 112 aus einem Briefe C.s an Cerellia exzerpiert; zur Erklärung fügt er hinzu *stomachus enim ille habet aliquid joco simile.*

(S. 13.) Asinus Pollio: Sen. *suas.* 6, 14 . . . *excepto Asinio Pollione, qui infestissimus famae Ciceronis permansit.* Das Nähere s. u.

(S. 14.) Vergil und C. Die Gleichung Drances=Cicero, ein Erbteil früherer Zeiten, scheint seit über einem Menschenalter aufgegeben; es wäre vielleicht nicht geschehn, wenn man die vergilianische Figur, statt mit dem historischen C., vielmehr mit dem Karikaturbild verglichen hätte, wie es unter Pollios Einfluß entstanden ist; unter dieser Voraussetzung stimmt nämlich alles. 1) XI. 220 *saevus Drances* cf. Pseudosall. 5 *crudelitati tuae;* 2) 336 *quem gloria Turni obliqua invidia stimulisque agitabat amaris* (cf. 122:) über die

angebliche Mißgunst des C. dem Kriegsruhm des Pompejus gegenüber, die in dem Vers *cedant arma togae* etc. ihren Ausdruck gefunden haben soll, s. Piso bei Cic. *Pis.* 72—75; 3) 337 *largus opum* cf. Pseudosall. 4 *opulentiam istam;* 4) *et lingua melior, sed frigida bello dextera* allbekannt; ebenso das folgende Zugeständnis *consiliis habitus non futilis auctor*; 5) 340 *seditione potens* cf. Cass. D. XLVI 2, 1 ἄλλο οὐδὲν διαπρᾶξαι βουλεῖται ἢ ἵνα . . στασιάσωμεν αὖθις; 4, 1 ἐκ μὲν τῶν κακῶν τῶν ἀλλοτρίων καὶ πλουτεῖ καὶ αὔξει . . . ἐν δὲ τῇ κοινῇ ὁμονοίᾳ ἀπορρεῖ καὶ φθίνει, u. a.; 6) 340 *genus huic materna superbum nobilitas dabat, incertum de patre ferebat* (besonders auffällig), cf. Plut. *Cic.* in. Κικέρωνος δὲ τὴν μὲν μητέρα λέγουσιν Ἑλβίαν καὶ γεγονέναι καλῶς καὶ βεβιωκέναι, περὶ δὲ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἦν πυθέσθαι μέτριον κτέ; 7) 389 *an tibi Mavors ventosa in lingua pedibusque fugacibus istis semper erit?* cf. Pseudosall. 5 *lingua vana . . . pedes fugaces.* Das dürfte übergenug sein — zumal mit dem Angeführten die zur Charakteristik des Drances dienenden Stellen tatsächlich erschöpft sind.

(S. 14.) 'Cicero der Mittelpunkt' etc.: *quidquid Romana facundia habet quod insolenti Graeciae aut opponat aut praeferat circa C-em effloruit.* Sen. *Contr.* II *pr.*6. Über den Einfluß der griechischen Rhetorik auf die Bildung der Cicerokarikatur s. u.

(S. 15.) Die Cicerokarikatur im Altertum.[1]) Die Entstehung der antiken Cicerokarikatur — man gestatte das häßliche Wort für ein häßliches Ding — ist eine Frage, die nicht nur für die antiken Cicerostudien von Bedeutung ist: haben sich doch auch die modernen Karikaturisten an ihr begeistert und ihr außer dem Inhalt — diesen mit mehr oder weniger Kritik — auch die Methode entlehnt. Sie ist auch interessant: ihre Behandlung führt uns tief in die Praxis der Rhetorenschulen und der rhetorisierenden Historie hinein; wir sehen, wie die Rankünen der ciceronianischen Gegenwart, ästhetisch stilisiert, in jenen

1) Dieser Exkurs ist zuerst erschienen in der „Festschrift des philologischen Vereins in München 1905“.

Treibhäusern der Schönheit und der schönen Häßlichkeit weiterleben.

Uns liegt diese Karikatur, von vereinzelten Schnitzeln abgesehen, hauptsächlich in zwei kompakten Massen vor — der pseudosallustianischen Invektive und der fingierten Rede des Calenus bei Cassius Dio XLVI, 1 ff.; was die erstere anbelangt, so ist durch die gelehrten und scharfsinnigen Kombinationen von Reitzenstein und E. Schwartz (Hermes 33, 87 ff.) und Wirz (Festgabe für Büdinger 89 ff.; cf. F. Schöll, Rh. Mus. 1902, 159 ff.), — von denen jener sie für ein echtes Redebruchstück aus dem Jahre 54 hält (Schwartz spricht sie sogar dem Piso Caesonius zu), während Wirz an der Apokryphie festhält — die erstarrt geglaubte Frage wieder in Fluß gekommen. Zunächst ist daran zu erinnern, daß die Geschichte der Philologie gegen alle Taufen einen schwerwiegenden Präskriptionsbeweis liefert; aber auch die namenlose Datierung in Ciceros Lebenszeit muß abgelehnt werden. Ein unübersteigliches Hindernis bildet die Tatsache, daß der Autor das 58 niedergebrannte Haus des Redners sich als noch stehend denkt — durch solche Versehen verrät sich das bewußte Archaisieren (was Schwartz S. 108 dagegen vorbringt, zieht nicht: Pisos schlechtes Gewissen hätte ihn veranlassen können, von Ciceros Hause zu schweigen, nicht aber seine *Zerstörung als nicht geschehen zu behandeln*); andererseits beweisen alle positiven Argumente doch nur, daß der Autor aus einem wohlunterrichteten Gewährsmann schöpfte.

Für eine richtige Lösung der Frage ist es unumgänglich, die pseudosallustianische Invektive mit der des Calenus zusammen zu betrachten; es sind zum Teil dieselben Vorwürfe, die hier wie dort wiederkehren. Hier in aller Kürze ein paar Beiträge.

1. An *cedant arma togae* knüpft der Autor also an: *quasi vero togatus et non armatus ea quae gloriaris confeceris* — unsinnig; sollte der Redner wirklich leugnen wollen, daß Cicero als *togatus* wirkte? Man könnte glauben, der Rhetor habe Drumann V 452 und 490 vorweggenommen; aber nein, als Römer muß er doch gewußt haben, was

togatus bedeutet. Die Parallelstellen Dio c. 21 καίτοι τί ποτ᾽ ἂν ἐποίησεν ἐνοπλίου ἐξουσίας λαβόμενος ὁ τοιαῦτα καὶ τοσαῦτα ἐκ μόνων τῶν λόγων εἰργασμένος und fast wörtlich wiederholt c. 25,5 ergeben den Ursprung des Mißverständnisses; andererseits erklärt die Antithese ὅπλα — λόγοι auch die (vielleicht unbewußte) Fälschung bei Pseudosallust *concedat laurea linguae.*

2. Inv. 2: *splendor domesticus ... uxor sacrilega ac periuriis delibuta, filia matris paelex, tibi iucundior atque obsequentior quam parenti par est*; cf. Dio c. 18, 6 ... ὥστε μηδὲ τῶν συγγενεστάτων ἀπέχεσθαι, ἀλλὰ τήν τε γυναῖκα προαγωγεύειν καὶ τὴν θυγατέρα μοιχεύειν. Bezüglich der Tochter herrscht Übereinstimmung (beiläufig sei bemerkt, daß die lateinische Fassung außer der berühmten Cluentianasentenz [§ 199] noch *Verr.* I 112 *mihi ... mea filia maxime cordi est ...*; *quid enim natura nobis iucundius, quid carius esse voluit?* zur Voraussetzung hat); was dagegen der Frau vorgeworfen wird, ist nur bei Dio verständlich. Wieso war Terentia *sacrilega?* Aber ihre Schwester Fabia soll es als Vestalin gewesen sein und das gehörte doch auch zum *domesticus splendor; uxor ⟨adultera, soror⟩ sacrilega* etc. mag die Vorlage geboten haben.

3. Das pathetisch sein sollende *ubi querar* etc. findet nicht nur an *Flacc.* 4 sondern auch an *Verr.* V, 126 *quo confugient socii ...? ad senatumne ... ad populum ...?*, und *Mur.* 88 *quo se miser vertet ...? domumne ...? an ad matrem ...?* seine Vorlage und — seine Kritik; denn nun zeigt es sich, daß der Rhetor eine ciceronianische (oder auch tralaticische) *expeditio* (Sinn: ihr, Richter, seid der einzige Schutz der Unterdrückten) falsch verwendet hat, indem er sie aus Gerichtsreden in eine Senatsrede übertrug. Überhaupt sehe man sich doch das pseudosallustianische Exordium an: es ist auf die denkbar ungeschickteste Art aus zwei einander widerstreitenden *loci* zusammengeflickt, einer an sich guten δείνωσις, deren Quelle wir nicht angeben können (ich meine die Antithese *ut si quam male dicendo* usw.; denn der *locus* an sich οὐχ ὡς ὑπάρχων κτέ ist tralaticisch und hier zum Überfluß ungeschickt durchgeführt: *graviter* etc. und *sed cum* etc. widersprechen sich gegen-

seitig), und unserer vollkommen abfallenden ἐλέου ἐσβολή. Der soeben noch selbstbewußte und drohende Redner sinkt plötzlich zum schutzbedürftigen Opfer herab; und diese Flickerei soll von einem wirklichen Redner und Senator herrühren? Reitzenstein nimmt denn auch S. 94, 1 eine Lücke an; er hat übersehen, daß hier nicht nur Zusammenhangloses, sondern auch Unvereinbares vorliegt.

4. Zu Pseudosall. 1 *ubi M. Tullius leges, iudicia, rempublicam defendit* cf. Calenus bei Dio 20, 2 καίτοι πολλὰ μὲν περὶ τῶν νόμων, πολλὰ δὲ καὶ περὶ τῶν δικαστηρίων ἀεὶ καὶ πολλαχοῦ θρυλῶν, ἃ εἴ τις ἀφέλοιτο τῶν σῶν λόγων, τὸ λοιπὸν οὐδέν ἐστι.

5. *Phil.* II 40 legt C. seinem Gegner folgenden Vorwurf in den Mund: *hereditates mihi negasti venire* — in dieser Form nicht ganz verständlich. Den Kommentar liefert Pseudosall. 3 u. 4 im Verein mit Calenus bei Dio c. 6. Wir rekonstruieren folgenden *color*: „Wo hast du deine Reichtümer her, mit denen du den Aufwand an Haus und Villen bestreitest? Aus Erbschaften? Wer sollte dich zum Erben einsetzen! Nein, es ist das Sündengeld für verteidigte Verbrecher, zumal Catilinarier, denen du deinen Beistand verkauft hast" (*mercennarius patronus:* τὸν λόγον πωλεῖν; *cui dubium potest esse, quin opulentiam istam ex sanguine et miseriis civium paraveris:* c. 6, 1 ἔν τε τοῖς ἀλλοτρίοις κακοῖς ἐντέθραψαι καὶ ἐν ταῖς τῶν πέλας συμφοραῖς ἐκπεπαίδευσαι cf. 4, 1). Man wird bemerken, daß Pseudosallust den *locus* spezieller, Calenus allgemeiner gefaßt hat.

6. Einen ähnlichen gegenseitigen Kommentar liefern § 4, 5 bei Pseudos., verglichen mit Calenus bei Dio c. 22, 1—3. Dort lesen wir, ganz ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden: *verum homo novus Arpinas ex M. Crassi familia illius virtutem imitatur, contemnit simultatem hominum nobilium, rempublicam caram habet, neque terrore neque gloria commovetur*; hierauf folgt mit abermaliger Zerreißung des Zusammenhangs: *illud* (was denn?) *verae amicitiae, hoc virtutis est animi. Immo vero homo levissimus, supplex inimicis, amicis contumeliosus, modo harum modo illarum partium, fidus nemini* etc. Besser disponiert ist der *locus* bei Calenus,

wo er sich nach den drei Hauptvorwürfen gliedert; δειλία, ἀπιστία, ἀχαριστία; letzteres wird also illustriert: ὅτι μισεῖ μάλιστα πάντων τούς τι αὐτὸν εὖ πεποιηκότας καὶ τῶν μὲν ἄλλων (die Vorlage gab wohl ἐχθρῶν) ἀεί τινας θεραπεύει, τούτοις δὲ ἐπιβουλεύει. Darnach rekonstruiert sich der *locus* wie folgt: „Ein braver Mann ist dankbar gegen den Freund und wehrhaft gegen den Feind; jenes will die *amicitia*, dies die *virtus animi*. Du dagegen mißhandelst den Freund (aus ἀχαριστία) und duckst dich vor dem Feind (aus δειλία), in jeder Beziehung ein ἄπιστος, *levissimus*." Daß die kraftvolle Complexio *cuius nulla pars* etc. auch in Pseudosallusts *oratio ad Caesarem* wiederkehrt, hat nach Ciacconis Vorgang Jordan *Herm.* XI 312 betont: man lese das Werk Senecas d. Ä., um sich zu überzeugen, daß das gegen die rhetorische Kollegialität nicht verstieß.

7. Wie das *filia matris paelex* die Cluentiana voraussetzt (199, s. Reitzenstein 96, 2), so auch des Calenus c. 7, 2 ὅστις ὑποτρέμων ἀεὶ πρὸς τὰ δικαστήρια προσέρχῃ καθάπερ ὁπλομαχεῖν μέλλων καὶ φθεγξάμενος ταπεινόν τι καὶ τεθνηκὸς ἀπαλλάττῃ, wo zwar die Form zum Teil auf Aeschines (cf. die Anmerkung von Sturz), der Inhalt aber auf *Clu.* 51 *semper equidem magno cum metu incipio dicere* zurückgeht (cf. übrigens auch *div. Caec.* § 41 und *Deiot.* 1, welche Reden jedoch viel weniger bekannt waren). Nun waren diese Anlehnungen an wirkliche ciceronianische Reden durchaus üblich bei Rhetoren, in deren Schulen sie fortlebten: bei Senatoren war ihre Bekanntschaft nicht anzunehmen.

8. Pseudosall. 3 *quae post consulatum cum Terentia uxore de re publica consuluisti* ist höhnische Antwort auf die Rhetorensentenz Mart. Cap. V. 483: *si consul est, qui consulit rei publicae, qui aliud Tullius fecit, cum affecit supplicio coniuratos* (oben S. 345)?

9. Ein interessanter *locus* ist das γένος; darnach war Ciceros Vater ein κναφεύς; aus dieser Abstammung wird a) seine Beredsamkeit hergeleitet c. 4, 3 λοιδορίαι ἐξ ἐργαστηρίων καὶ τριόδων ἐπιτετηδευμέναι, b) seine Unbeständigkeit c. 5, 2 πάσαις ταῖς ἀλλοτρίαις ἐσθῆσι διὰ τὴν πατρῴαν τέχνην ἀεὶ χρησάμενος, c) etwas Unverständ-

liches c. 7, 3 f., ... ἐν δὲ τοῖς ἀγῶσιν αὐτοῖς ἔξω τοῦ λοιδορῆσαί τινα καὶ κακῶς εἰπεῖν, καὶ ἀσθενέστατος καὶ δειλότατος εἶ. ἢ οἴει τινὰ ἀγνοεῖν ὅτι μηδένα τῶν θαυμαστῶν σου τούτων λόγων οὓς ἐκδέδωκας εἴρηκας, ἀλλὰ πάντας αὐτοὺς μετὰ ταῦτα συγγέγραφας, ὥσπερ οἱ τούς τε στρατηγοὺς καὶ τοὺς ἱππάρχους τοὺς πηλίνους πλάττοντες; εἰ δ' ἀπιστεῖς, ἀναμνήσθητι πῶς μὲν τοῦ Οὐέρρου κατηγόρησας, καίπερ καὶ ἐκ τῆς τέχνης τι τῆς πατρῴας αὐτῷ παρασχών, ὅτε ἐνούρησας. Das Technische hat R. Wünsch (B. phil. Wft. 1907, 457) gut erledigt mit Berufung auf Plin. NH. XXVIII 66: (*urina*) *virilis podagris medetur argumento fullonum, quos ideo temptari eo morbo negant;* wenn er jedoch eine „Übertragung auf den furchtsamen Redner" annimmt, *qui pavore constrictus se comminxit*, so spricht gegen diese an sich plausible Beziehung der Zwischensatz ἢ οἴει κτέ, darnach wir vielmehr eine Beziehung darauf erwarten, daß die Verrinen der eigentlichen Accusatio überhaupt nicht gehalten worden sind. Die ἐνουρηταί bei Aristophanes führen auch nicht weiter. — Endlich d) zwei der Namensverhunzungen c. 18, 1: ὦ Κικέρων ἢ Κικέρ(κ)ουλε ἢ Κικεράκιε ἢ Κικέριθε ἢ Γραίκουλε. Man sieht leicht ein, daß die nichts weniger als geistreiche, aber doch verständliche Reihe Κικέρων—Κικέρκουλε—Γραίκουλε, die auf den von Plutarch c. 5 referierten Vorwurf (Γραικὸς καὶ σχολαστικὸς ἀκούων) hinausläuft und römisch ist, von zwei nachträglichen Gliedern unterbrochen wird, die auf des Vaters angebliche Kunst (ῥάκη und ἔριθοι) anspielten und nur für Griechen verständlich sind. Das enthält einen wichtigen Fingerzeig. — Das Eigentümliche ist nun, daß Calenus in seinem γένος mit Plutarchs Quelle übereinstimmt c. 1: Κικέρωνος δὲ τὴν μὲν μητέρα λέγουσιν Ἑλβίαν καὶ γεγονέναι καλῶς καὶ βεβιωκέναι, περὶ δὲ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἦν πυθέσθαι μέτριον. οἱ μὲν γὰρ ἐν κναφείῳ τινὶ καὶ γενέσθαι καὶ τραφῆναι τὸν ἄνδρα λέγουσιν ... und daß diese wieder für Vergils Schilderung des Redners Drances die Farben geliehen hat: XI 340 *genus huic materna superbum nobilitas dabat, incertum de patre ferebat* (oben S. 347). Damit kommen wir auch der Urquelle der Karikatur nahe: Vergil sah die zeitgenössische

Geschichte naturgemäß durch die Brille seines Beschützers Asinius Pollio an.

10. Damit ist der κναφεύς freilich noch nicht erklärt; seine Entstehungsgeschichte lehrt uns die analoge Interpolation der Horazvita verstehen. Dessen Vater soll ein *salsamentarius* gewesen sein, *brachio se emungens:* das ist nun handgreiflich von seinem Vorbild Bion auf ihn übertragen. Was war nun Ciceros Vorbild? — Ich bitte aufmerksam die Calenusrede zu lesen und daneben des Aristophanes Komödien aus der Zeit des archidamischen Krieges zu halten — eine Konfrontation würde zu weit führen, da auch solche Einzelzüge wie Cal. 5, 1 οἰσπώτας καὶ ὑσπελέθους καὶ σπατίλας συλλέγων: Ar. Eir. 48 ὡς κεῖνος ἀναιδέως τὴν σπατίλην ἐσθίει nicht ausgelassen werden könnten —, der Leser wird sich überzeugen, daß es Kleon der Gerber gewesen ist. Also: die Karikatur ist durch die Hände eines griechischen Rhetors gegangen — wie gut das zu den oben erklärten Namensverhunzungen paßt, wird jeder einsehen. Nun geht aber auch der Pseudosallust auf diese griechische Fassung zurück, denn der Vorwurf § 2 *aut scilicet istam immoderatam eloquentiam apud M. Pisonem non pudicitiae iactura perdidicisti* enthält eine nur für Griechen verständliche Bosheit: die merkwürdige Ansicht, daß aus den ἠταιρηκότες gute Redner werden, ist dem Aristophanesleser bekannt.

11. Ein weiterer *locus* ist das Werk (in Vers und Prosa) über das eigene Konsulat, das von Pseudosallust zweimal 3 und 5 f. verhöhnt wird, von Calenus einmal 21, 3 f., wobei Ps.-Sall. 6 und Calenus 21, 3 sich auffallend entsprechen. Hier ist zunächst auf Cal. 21, 4 hinzuweisen: προθέμενος γὰρ πάντα τὰ τῇ πόλει πεπραγμένα συγγράψαι ἔπειτ᾽ οὐκ ἀπὸ τῆς κτίσεως αὐτῆς . . . ἀλλὰ ἀπὸ τῆς ὑπατείας τῆς ἑαυτοῦ ἤρξατο, ἵνα ἀνάπαλιν προχωρῶν ἀρχὴν μὲν τοῦ λόγου ἐκείνην, τελευτὴν δὲ τὴν Ῥωμύλου βασιλείαν ποιήσηται (daher *Romule Arpinas* bei Pseudos.?). Man wundert sich, dem Cicero das Rezept zu einer Geschichtsdarstellung *fin de siècle* zugeschrieben zu sehen; doch offenbart sich das ganze als Mißverständnis oder Verdrehung, sobald man die Quelle nachschlägt — nämlich *de legg.* I 8. Nun ist dies Werk bekanntlich

erst nach Ciceros Tode herausgegeben worden; daraus folgt, daß Dios Quelle unmöglich die Replik des Antonius gewesen sein kann, wie Reimarus und Sturz annehmen. — Der erste *locus* bei Ps.-Sall. 3, höchst ungeschickt an den vorigen angeknüpft (der auf die Rede *in Clodium et Curionem* zurückzugehen scheint, cf. *ad Att.* I 16, 10) — *C. se dicit in consilio deorum immortalium fuisse inde missum huic urbi civibusque custodem absque carnificis nomine, qui civitatis incommodum in gloriam suam ponit,* — enthält einen auffallenden Anklang an den prophetischen Traum über Octavius (Suet. *Aug.* 94), der recht wohl aus ihm hergeleitet sein kann. Interessant sind die Worte *absque carnificis nomine* wegen ihrer deutlichen Beziehung auf *pro Rab. perd.* 10 *me in consulatu meo carnificem de foro sustulisse;* es mußte Cicero daran gelegen sein, diese Worte mit seinem Verhalten am 5. Dez. in Einklang zu bringen, und dazu bot das Gedicht die beste Veranlassung. — Der zweite *locus* fällt am meisten dadurch auf, daß er ganz wie der erste angeknüpft ist; man vergleiche § 3 *atque cum haec ita sint, tamen Cicero se dicit* . . . und § 5 *atque is cum eiusmodi sit, tamen audet dicere.* Das Äußerliche der Anknüpfung wird man noch mehr gewahr, wenn man beide *loci* streicht; dann tritt folgende Anlage der Tractatio hervor:

1. Vorleben: *an non ita e puerita vixisti . . . ?* (§ 2);
2. Familienverhältnisse: *verum, ut opinor, splendor domesticus tibi animos tollit* . . . (§ 2);
3. (Konsulat):
4. Folgezeit: *sed, ut opinor, illa te magis extollunt, quae post consulatum* . . . (§ 3);
5. Gegenwart: *verum, ut opinor, homo novus Arpinas — inhonestissima* (§ 4—5), dann *oro te, Romule Arpinas* — ex. (§ 7).

Auf die Störung im dritten Abschnitt hat schon Reitzenstein hingewiesen: im übrigen ist die Anlage so schematisch und eintönig, daß man sie nur einem Anfänger zuschreiben kann. Der nachträgliche Einschub des *locus de carmine* ist besonders im fünften Abschnitt ersichtlich, wo durch ihn die beiden auf die Gegenwart bezüglichen

Abschnitte auseinandergerissen und wir in die Konsulatszeit zurückversetzt werden. — Unser Gesamturteil über die Invektive lautet demnach: zum Teil treffliche Sentenzen, aber auf kindische Weise gruppiert und eingeführt; wir hätten also ein aus guter Quelle geschöpftes, aber von einem schlechten Rhetor zurechtgestutztes Material.

12. Auf den Autor der Calenusrede wirft der *color* c. 16—19 ein grelles Streiflicht, wenn man ihn mit Cic. *Phil.* 2, 84 vergleicht. Dort kommt Cicero auf des Antonius Verhalten am Luperkalienfest zu sprechen. Er ist sicher, einen vernichtenden Schlag auf des Gegners Haupt zu richten: *non dissimulat, patres conscripti, apparet esse commotum; sudat, pallet . . . Quae potest esse turpitudinis tantae defensio? cupio audire, ut videam, ubi rhetoris sit tanta merces.* Das heißt mit anderen Worten: *dic hic, dic aliquem, dic, Quintiliane, colorem!* Nun, der Rhetor hat den Handschuh aufgenommen: in der Calenusrede finden wir den verlangten *color.* Er läuft darauf hinaus, daß Antonius durch sein verstelltes Angebot den Caesar tatsächlich von seinem Vorhaben habe abbringen wollen, was ihm denn auch gelungen sei; das wird im einzelnen sehr schlau und unwahrscheinlich ausgeführt. Von gleichem Schlage sind die *loci* über Catilina und Lentulus gleich unten c. 20. Dem Antonius ἐν ταῖς πρὸς τοὺς Φιλιππικοὺς ἀντιγραφαῖς wird man eine so kindische Verdrehung des Sachverhaltes nicht zutrauen wollen.

13. Es ist überhaupt (trotz Schwartz bei Pauly-Wissowa III 1719) unwahrscheinlich, daß diese Streitschrift des Antonius die Calenusrede direkt oder indirekt beeinflußt habe. a) Was dafür allenfalls sprechen könnte, ist durchaus vag (der Vorwurf der Terentia gegen Plut. 41 : Cal. 18, 3; ja, wenn wenigstens die artige antonianische Pointe bei Calenus wiederkehrte!) und wird sofort durch das Folgende widerlegt: die Begründung der zweiten Ehe ist bei Calenus die tironianische, also die mildere (Plut. l. c.). und von dem Briefwechsel mit Cerellia konnte Antonius nichts wissen. b) Die Calenusrede besteht c. 1, 3 gemäß aus zwei Elementen τὰ μὲν ἀπολύσασθαι, τὰ δὲ ἀντιαιτιάσασθαι. Das erste Element enthält nun nichts, was

nicht auch ein Rhetor auf Grund von Phil. II mit einiger Kenntnis der Zeitgeschichte und der bekannten Kolortechnik hätte zusammenbringen können; von einer Originalstreitschrift würden wir mehr tatsächliches Material erwarten können. Dagegen spricht für Asinius Pollio außer dem oben (S. 352) Angeführten noch folgendes: c) sein Einfluß auf die Rhetorenschulen ist durch Sen. *Suas.* 6, 14 bezeugt; d) der von ihm in der Rede *pro Lamia* erhobene Vorwurf ist demjenigen wenigstens verwandt, den wir bei Calenus c. 8, 1 lesen; e) die Schrift seines Sohnes Gallus gegen Cicero muß in der Hauptsache auf Familientradition beruhen, und dort scheint der *locus de pudicitia* sowie der *locus de carmine* eingehend behandelt worden zu sein, s. Plin. *ep.* VII 4, 3. — Eine Rolle muß ferner der Rhetor der augusteischen Zeit L. Cestius Pius (*Ciceroni infestus* Sen. *Suas.* 7, 12, Quint. X 5, 20) in der Bildung der Karikatur gespielt haben; er hat fingierte Streitreden im Namen von Ciceros Gegnern verfaßt, also ganz in der Art der Calenusrede; besondere Zelebrität scheint seine, auch Cicero dem Sohne gemeldete Äußerung gehabt zu haben (*hic Cestius est, qui patrem tuum negabat litteras scisse*), die denn auch in der Calenusrede wiederkehrt c. 6, 2 ἐλευθέριον μάθημα οὐδὲν ἐπίστασαι (cf. Ar. Ritt. 188f.); diese letztere Stelle stammt aus dem κναφεύς-*locus*, den wir somit geneigt sein werden ebenfalls dem Cestius zu vindizieren — und das geht sehr wohl an, da er von Geburt ein Grieche war. Ebenso leicht kann freilich einer seiner Schüler der Autor gewesen sein; überhaupt ist uns Cestius nur als der Hauptvertreter der Gattung von Wichtigkeit, der auf der Grenzscheide zwischen griechischer und römischer Rhetorik steht und — ohne je selber griechisch deklamiert zu haben — nach beiden Richtungen hin seinen Einfluß geltend gemacht haben kann.

(S. 15 u.) 'Die üblichen Schmutzfarben'. Bezeugt von Cic. *Cael.* 6: *sunt enim ista maledicta pervolgata in omnis, quorum in adulescentia forma et species fuit liberalis.*

(S. 16 u.) Asinius Pollio als Historiker. Sen. *Suas.* 6, 15 . . . *adjeceratque his alia sordidiora multo, ut cuilibet*

facile liqueret hoc totum adeo falsum esse, ut ne ipse quidem Pollio in historiis suis ponere ausus sit. Übrigens bemerke ich, daß es hier weder in meiner Absicht noch in meinen Mitteln lag, mehr als eine flüchtige Charakteristik des Entwicklungsganges der Cicerohistorie zu geben.

Zu § 3.

Über das Wesen des ciceronianischen Stils hat zuletzt einsichtig gehandelt O. Weissenfels, *Cicero als Schulschriftsteller* 1 ff.; vgl. auch O. Weise in dem Cicero gewidmeten Abschnitt seiner *Charakteristik der lateinischen Sprache* (3. Aufl. 1905), der indessen seiner Aufgabe nicht ganz gerecht geworden ist. Das Beste geben noch immer die alten treuen Bücher, vorab Nägelsbachs großartige *Stilistik*, sodann die Kommentare von Madvig, Seyffert, Landgraf — freilich sind es die Bäume, nicht der Wald. Bezüglich der Aufgaben der Zukunft schließe ich mich den Forderungen E. Nordens (*Antike Kunstprosa* 214 ff.) durchaus an.

(S. 19.) 'Diesen Gedanken deutet er mehr als einmal an': cf. noch *or.* 102—109; 131 f.; *de off.* I 1 f.

(S. 21.) Forderung der Sachkenntnis: *de or.* I 17 *est enim et scientia comprehendenda rerum plurimarum, sine qua verborum volubilitas inanis atque irridenda est* . . . und zwar an erster Stelle; das wird dann im folgenden ausgeführt und verständig eingeschränkt. Vgl. auch *fin.* III 19. Der Theorie entspricht — um dies gleich vorwegzunehmen — die Praxis durchaus; ganz richtig urteilt Vargha (*Die Verteidigung in Strafsachen* 47): *Man hat nur zu häufig übersehen, daß der Kern der Unwiderstehlichkeit jener klassischen Redner nicht etwa in geschwätziger Überredungskunst, sondern vielmehr darin lag, daß sie die Richter auf die Kulturhöhe ihrer Zeit emporhoben und ihnen großartige Gesichtspunkte zur Beurteilung menschlicher Individualitäten und Verhältnisse erschlossen.*

(S. 24.) 'C.s *copia*'. Der Ausdruck scheint in den cicerofreundlichen Kreisen des gemäßigten Attizismus ge-

prägt worden zu sein, um seinen Stil der Wucht des Demosthenes gegenüber zu charakterisieren; wir finden ihn in Ps.-Longins bekannter σύγκρισις wieder (π. ὕψους 12): πλουσιώτατα καθάπερ τι πέλαγος εἰς ἀναπεπταμένον κέχυται πολλαχῇ μέγεθος (Cic.) Ὅθεν οἶμαι κατὰ λόγον ὁ μὲν ῥήτωρ (Dem.) ἅτε παθητικώτερος πολὺ τὸ διάπυρον ἔχει καὶ θυμικῶς ἐκφλεγόμενον, ὁ δὲ (Cic.) καθεστὼς ἐν ὄγκῳ καὶ μεγαλοπρεπεῖ σεμνότητι οὐκ ἔψυκται μὲν (das hatten die strengen Attizisten behauptet), ἀλλ᾽ οὐχ οὕτως ἐπέστραπται. Οὐ κατ᾽ ἄλλα δέ τινα ἢ ταῦτα, ἐμοὶ δοκεῖ (damit gibt also der Rhetor in einer Streitfrage seine Entscheidung ab), φίλτατε Τερεντιανέ, λέγω δέ, εἰ καὶ ἡμῖν ὡς Ἕλλησιν ἐφεῖταί τι γινώσκειν (Vorbehalt mit Rücksicht auf die Vorwürfe, wie sie Cassius Severus u. a. gegen die Allwisserei der *Graeculi* gerichtet haben mochten) — καὶ ὁ Κικέρων τοῦ Δημοσθένους ἐν τοῖς μεγέθεσι παραλλάττει. Ὁ μὲν γὰρ ἐν ὕψει τὸ πλέον ἀποτόμῳ, ὁ δὲ Κικέρων ἐν χύσει (*copia*), καὶ ὁ μὲν ἡμέτερος διὰ τὸ μετὰ βίας ἕκαστα ἔτι δὲ τάχους, ῥώμης, δεινότητος οἷον καίειν τε ἅμα καὶ διαρπάζειν σκηπτῷ τινι παρεικάζοιτ᾽ ἂν ἢ κεραυνῷ, ὁ δὲ Κικέρων ὡς ἀμφιλαφής τις ἐμπρησμὸς οἶμαι πάντη νέμεται καὶ ἀνειλεῖται, πολὺ ἔχων καὶ ἐπίμονον ἀεὶ τὸ καῖον καὶ διακληρονομούμενον ἄλλοτ᾽ ἀλλοίως ἐν αὐτῷ καὶ κατὰ διαδοχὰς ἀνατρεφόμενον. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὑμεῖς ἂν ἄμεινον ἐπικρίνοιτε, καιρὸς δὲ τοῦ Δημοσθενικοῦ μὲν ὕψους καὶ ὑπερτεταμένου ἔν τε ταῖς δεινώσεσι καὶ τοῖς σφοδροῖς πάθεσι, καὶ ἔνθα δεῖ τὸν ἀκροατὴν τὸ σύνολον ἐκπλῆξαι, τῆς δὲ χύσεως, ὅπου χρὴ καταντλῆσαι· τοπηγορίαις τε γὰρ (die *purpurei panni* der gleichzeitigen alexandrinisch-klassizistischen Kontroverse) καὶ ἐπιλόγοις (sic) κατὰ τὸ πλέον καὶ παραβάσεσι καὶ τοῖς φραστικοῖς ἅπασι καὶ ἐπιδεικτικοῖς ἱστορίαις τε καὶ φυσιολογίαις καὶ οὐκ ὀλίγοις ἄλλοις μέρεσιν ἁρμόδιος.

Daß diese σύγκρισις einen Nachhall des Meinungsstreites darstellt, der in der augusteischen Zeit um die beiden Redner getobt haben wird, ist gewiß; daß die Entscheidung aus eben der Zeit herrührt, wird nicht bezweifeln, wer sie mit der ganz ähnlichen quintilianischen (X 1, 105 ff.) vergleicht. Daß es jedoch die von Caecilius

dem Kalaktiner ist, ist so gut wie ausgeschlossen. Zufällig wissen wir nämlich, daß auch er eine σύγκρισις geschrieben hat (Plut. *Dem.* 3; Suidas); und da Ps.-Longin auch sonst auf den Kalaktiner Bezug nimmt, lag es nahe, in ihm diese Quelle zu suchen (zuletzt Brzoska bei Pauly-Wissowa III 1183; 1184). Dabei hat man außer acht gelassen 1) daß es, wie wir gesehen haben, neben solchen συγκρίσεις, die beiden Rednern ihr Recht widerfahren ließen, auch solche — und zwar in Menge — gegeben haben muß, die den römischen Redner vor dem griechischen herabsetzten, 2) daß die des Caecilius zur letzteren Art gehört haben muß. Das beweist: a) direkt das einzige redende Zeugnis Plut. *Dem.* 3: τὸ τοὺς λόγους (der beiden) ἀντεξετάζειν καὶ ἀποφαίνεσθαι πότερος ἡδίων ἢ δεινότερος εἰπεῖν ἐάσομεν, wie es eben Caecilius getan hätte. Unmöglich kann man mit Brzoska; „ἡδίων (Cicero) ἢ δεινότερος (Demosth.) εἰπεῖν ἐάσομεν" beziehen. δεινὸς εἰπεῖν ist nicht dasselbe wie δεινός, es bedeutet einfach 'fähig'; b) indirekt der Umstand, daß Caecilius auch von Platos Stil, den Ps.-Longin (χεῦμα = χύσις) wie Quintilian (*effinxisse vim Demosthenis, copiam Platonis*) neben C. stellen, schlechter Meinung war (Brz. 1179 u,); offenbar ließ er die *copia* überhaupt als Stilvorzug nicht gelten.

(S. 24,) Der herausgehobene Satz ist von O. Schröder *vom papierenen Stil* S. 36. Das frische Büchlein hat den Beifall, den es gefunden hat, gewiß auch verdient; eben deshalb erscheint es hier als Vertreter einer Gattung. Selbstverständlich richtet sich mein Widerspruch nicht gegen das Gesunde, das es enthält — vielmehr bekenne ich gern, es mir von ihm angeeignet zu haben — sondern gegen eine Einseitigkeit, die aber prinzipieller Art ist. Während nämlich die Welt lange Zeit im Bann der aristotelischen Formel τὸ τέλος ἡ φύσις gestanden hatte, kam durch Rousseau die entgegengesetzte Anschauung zu Ehren; nun wurde das Primitive mit dem Natürlichen identifiziert. Ein letzter Ausläufer dieser Richtung ist auch O. Schröder, wenn er nur den Stil dulden will, mit dem man sich auch geistig wenig entwickelten Naturen verständlich machen

kann; wovon denn die Verwerfung des Periodenstils die logische Konsequenz ist. Nun hängt aber die ganze Anschauung in der Luft, seit uns durch die Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts der Begriff des Primitiven gründlich abhanden gekommen und nur der des mehr oder weniger Entwickelten zurückgeblieben ist. Beides erscheint nun in gleicher Weise natürlich — und jenem den Vorzug vor diesem zu geben wird nicht leicht jemand einfallen. Nun fragt es sich nicht mehr, ob die reihende oder die periodisierende Redeweise an sich natürlich ist, sondern ob es gegebenenfalls die eine oder die andere ist; nun gilt es zu bestimmen, wie beschaffen der menschliche Geist sein muß, damit ihm der Periodenstil natürlich sei — und das ist es eben, was im folgenden versucht worden ist.

Und noch ein Motiv ist es, das bei Schröder mit dem angeblich Natürlichen zusammenwirkt und ihn gleichfalls gegen den Periodenstil einnimmt. Er liebt seine Muttersprache mit der Liebe, die sie verdient; das verleitet ihn aber dazu, ihre Mängel in Vorzüge umzudeuten — und daß hier der Formalienmangel an erster Stelle erscheint, ist nur begreiflich. *Vielleicht gelingt es uns dereinst, den Papiernen mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Es bedarf dazu noch eines verbesserten Phonographen, der uns Lautstand, Höhe, Stärke, Dauer der Sprachtöne auf mechanischem Wege sichtbar mache . . . Bis dahin wollen wir uns nicht irre machen lassen. Grade die Sparsamkeit unsrer Sprache im Gebrauch satzverbindender Partikeln, besonders ihre Abneigung gegen konjunktivische Unterordnung ist ein Zeichen ihres inneren Reichtums* S. 37. Da stimmt indessen die Gegenprobe nicht: das Modulationselement ist den Sprachen des klassischen Südens nicht weniger, sondern eher in noch höherem Maße eigen als dem Deutschen, und daß es im Altertum nicht anders gewesen ist, dafür spricht alles, was wir darüber wissen. So bleibt es denn eine Tatsache, daß das Deutsche hinsichtlich der Formalien hinter den klassischen Sprachen zurücksteht; hätte es den Periodenstil nicht von ihnen übernommen — als selbständiges Entwicklungsresultat wäre er hier nicht zustande gekommen. Nun ist er da, so gut er werden mochte,

und es scheint mir patriotischer, seinen Schöpfern — von ihnen wird weiter die Rede sein — dessen Dank zu wissen, als ihren Errungenschaften gegenüber das frühere Unvermögen zu preisen. Das nähere geht uns nichts an; hier galt es nur den Standpunkt zu begründen, der in der Frage des Periodenstils eingenommen ist. Vgl. im übrigen *Die Antike und wir*, deutsch v. Schoeler 141; *Ilb. Jb.* 1906 (XVII) 543f.

(S. 26.) Zum gewählten Beispiel bitte ich zu beherzigen, daß es eben als Experimentierobjekt ein *corpus vile* sein durfte, und ja nicht zu folgern, daß ich überall und für jeden Inhalt den Periodenbau empfehle. Das war auch C.s Forderung nicht: *composite et apte sine sententiis dicere insania est*, sagt er *or.* 236, *sententiose autem sine verborum et ordine et modo infantia, sed eiusmodi tamen infantia, ut ea qui utantur non stulti homines haberi possint, etiam plerumque prudentes.* Dasselbe gilt vom Rhythmus, wenn auch aus andern Gründen 215: *primum enim numerus agnoscitur, deinde satiat, postea cognita facilitate contemnitur.*

(S. 21ff.) Hier ist der Versuch gemacht worden, die Psychologie des Periodenstils darzustellen. Es ist geschehen im Anschluß an das großartige Werk, mit dem die deutsche Philosophie das 20. Jahrhundert würdig inauguriert hat — W. Wundts *Völkerpsychologie* (Bd. I *Die Sprache*). Daß ich ihm nur eine Strecke lang folgen konnte, kam daher, daß die Psychologie des Stils eingestandenermaßen außerhalb der Aufgabe des Verfassers lag; doch sind die Resultate, die schon das Studium des Satzes (II 215—419) geliefert hat, auch in dieser Richtung fruchtbar genug. Die Definition des Satzes, 234ff. entwickelt, steht 240. Das sog. Hyperbaton als der Ausdruck der Einheit der dominierenden Vorstellung ist aus dem S. 354 Gesagten hergeleitet: *In einem Satze wie 'magna dis immortalibus habenda est gratia', ist der ganze ziemlich lange Ausdruck durch die logisch und grammatisch zusammengehörigen Worte 'magna gratia' zu einer Einheit verbunden, in der sich die ursprüngliche Einheit der Gesamtvorstellung gewisser-*

massen vor unseren Augen erneuert. Die assoziativen Elemente der Periode ('geschlossene' und 'offene Verbindungen') S. 309 ff. entwickelt; besonders wichtig 341 (Einfluß des Affektes). Das ganze Werk ist für den klassischen Philologen von großer Wichtigkeit: wie sich mir bei seinem Studium, ohne daß der Verfasser irgendwo direkt darauf hingewiesen hätte, die Überzeugung vom Primat der klassischen Sprachen wissenschaftlich befestigt hat, so habe ich darin auch den Weg vorgezeichnet gefunden, auf dem sich ein wissenschaftlicher Wiederaufbau der antiken Rhetorik erzielen läßt; denn was vom Hyperbaton gilt, das ist auch für alle andern Erscheinungen möglich: die Theorie ist aus der Übung gewachsen, die ihrerseits ihre natürliche psychologische Grundlage hatte. Deren waren sich die Theoretiker nun nicht bewußt. Unter dem Einfluß der Theorie ist der Stil zur Manier ausgeartet, deren Kriterium eben das Fehlen der psychologischen Grundlage ist. Das ist der leitende Gesichtspunkt für die in Angriff zu nehmende Aufgabe. Bis sie ihre Lösung findet, wird es freilich noch dauern; bis dahin hüte man sich, die gute alte Terminologie zum alten Eisen zu werfen, wie das in dem vielfach übereilten Buche A. Bieses: *Die Philosophie des Metaphorischen* geschieht.

Freilich muß diese Lösung auch stellenweise im Gegensatz zu den Aufstellungen des Verfassers erfolgen; so scheint mir seine Behandlung des Bedeutungswandels und der Metapher psychologisch anfechtbar und praktisch irreführend. Ich habe das des näheren ausgeführt in einem längeren Aufsatz, in dem ich eine umfassende Würdigung des Wundtschen Werkes zu geben versucht habe, aber freilich, berufen kann ich mich hier darauf nicht: er ist russisch geschrieben (*Woprosy filosofii* 1902). So sei denn nur kurz darauf hingewiesen, worin mir das Ergänzungsbedürftige der Wundtschen Untersuchungen zu liegen scheint: er hat „dem Prinzip der soziologischen Auslese“, dessen Wichtigkeit er 1902 ganz richtig betont, praktisch zu wenig Rechnung getragen. Und das ist wichtig; denn mit seiner Durchführung würde die Teleologie auf Umwegen in die Prinzipienlehre der Sprachgeschichte wieder eingeführt werden.

Das bringt uns übrigens auf unsern Autor zurück, dessen helles Auge auch hier das Richtige erkannt hat. *Quae* (causa) *sic aperta est, ut mirer veteres ea non esse commotos, praesertim cum, ut fit, fortuito saepe aliquid concluse apteque dicerent; quod cum animos hominum aurisque pepulisset, ut intellegi posset id, quod casus effudisset, cecidisse jucunde, notandum certe genus atque ipsi sibi imitandi fuerunt* (*or.* 177). Das ist eben das Prinzip der soziologischen Auslese.

(S. 30.) Es wird der Deutlichkeit wegen nicht unerwünscht sein, daß das hier Gesagte an einigen ciceronianischen Perioden exemplifiziert werde; wir werden uns dabei für die assoziativen Elemente der Kursivschrift bedienen. Ein einfaches und anschauliches Beispiel bietet der Anfang der zweiten Catilinaria: Tandem aliquando, Quirites, L. Catilinam, *furentem audacia, scelus anhelantem, pestem patriae nefarie molientem, vobis atque huic urbi ferro flammaque minitantem*, ex urbe *vel* ejecimus, *vel emisimus, vel ipsum egredientem verbis prosecuti sumus.* Hier ist die zugrunde liegende Gesamtvorstellung die denkbar einfachste: „Endlich habe ich den Catilina aus der Stadt vertrieben"; bei ihrer Zerlegung ergaben sich die Einzelvorstellungen „Catilina" und „vertrieben", deren jede zum Krystallisationskern für je eine Reihe von Erinnerungselementen wurde. Catilina zog die Merkmale nach sich, die ihn einmal in des Redners Phantasie charakterisieren; in vier Gruppen werden sie vorgeführt, oder vielmehr in zweimal zwei, denn rhythmisch, als See und Dünung gehen die Wogen des Affekts; dabei bleiben sie sich aber nicht gleich, sie wachsen an Masse und Wucht, denn einmal erregt wachsen und schwellen auch die Wogen des Affekts. Zum Glück bringt die letzte uns die Vorstellung wieder, die in der ursprünglichen Gesamtvorstellung vorgebildet lag, und führt damit zu dieser zurück: das entsprechende in *urbi minitantem ex urbe ejecimus* fühlt jeder heraus. Aber wie das gleichfalls vorgebildete *ejecimus* ausgesprochen werden soll, stockt der Redner; der richtige Ausdruck ist ja schon in der ersten Rede Gegenstand des Zweifels gewesen und so zieht das zunächst sich darbietende starke *ejecimus* zwei immer ge-

lindere nach sich, in denen, als einer umgekehrten τρικυμία, der Affekt sich allmählich legt, bis die letzte, breiteste Welle ruhig am Strande der Apperzeption verschäumt.

Ist hier der Assoziation so weit Spielraum gewährt, als gut war, um die einfache Mitteilung auf die Höhe einer ergreifenden Gefühlstatsache zu erheben, so ist sie streng ferngehalten vom weihevollen Eingang der Mureniana, deren schlichtem, strengem Ethos eher ein bedachtes, keinen auswärtigen Regungen nachgebendes Dahinschreiten auf der Gedankenbahn entsprach. Hier haben wir daher eine rein apperzeptive Periode, die nur das ausdrückt, was bereits keimartig in der Gesamtvorstellung vorgebildet enthalten war: Quae precatus a dis immortalibus sum, judices, more institutoque majorum illo die, quo auspicato comitiis centuriatis L. Murenam consulem renuntiavi, ut ea res mihi magistratuique meo, populo plebique Romanae bene atque feliciter eveniret, eadem precor ab eisdem dis immortalibus ob ejusdem hominis consulatum una cum salute obtinendum, et ut vestrae mentes atque sententiae cum populi Romani voluntatibus suffragiisque consentiant eaque res vobis populoque Romano pacem, tranquillitatem, otium concordiamque adferat.

Will man den psychologischen Vorgang der Periodenbildung hier verfolgen? Die Gesamtvorstellung: „Mein Konsulwahlgebet muß ich wiederholen und auf euch beziehen" wird zunächst in Objekt und Prädikat gespalten; das Objekt in Zeitbestimmung und Inhalt, die beide zur Feierlichkeit beitragen; beide Teilvorstellungen aber, Tag wie Inhalt, enthielten alle die Einzelvorstellungen, die hier nacheinander zum Ausdruck gelangen. Ebenso wird hier aber auch das Prädikat in seine beiden Hauptbestandteile „wiederholen" und „auf euch beziehen" gespalten, und letzteres wiederum in die Teilvorstellungen von Leistung und Dank, deren jede sich von selber in ihre Einzelvorstellungen zerlegt.

Sollte es nun aber jemand unglaublich finden, daß eine so vielgegliederte Gesamtvorstellung wie diese im Bewußtsein eines Menschen entstehen sollte, so ist zu antworten, daß eben die Weite des Bewußtseins bei ver-

schiedenen Menschen verschieden ist, und daß andrerseits auch der intime Verkehr mit einer Sprache, die der reichgegliederten Gesamtvorstellung den nötigen Entwicklungsgang gewährt, zur Erweiterung desselben beiträgt. Natürlich standen nicht alle Einzelvorstellungen, aus denen jenes Gebilde bestand, von Anfang an in gleicher Klarheit da — manche mögen sogar so zu sagen in Begriffshüllen eingeschlossen gewesen sein, ähnlich wie wir bei der Vorstellung 'Baum' nicht immer der Zweige oder Blätter inne werden, sie aber doch jedesmal darin finden, ohne daß sie uns von außen anzuschießen brauchten.

(S. 33.) „Wie wenn man einem Schilfrohr . . .“ Ein andres Bild hat zum gleichen Zwecke Fr. Nietzsche gebraucht (*d. fröhl. Wissenschaft* IV 282): *Man hat etwas zum Lachen, diese Schriftsteller zu sehen, welche die faltigen Gewänder der Periode um sich rauschen machen; sie wollen so ihre Füße verdecken.* Das sind in seinem Sinne die Parvenus des Geistes, bei denen der erschlichene Königsmantel des Periodenstils ihren Unterschied von den geborenen Fürsten nur noch anschaulicher erscheinen läßt.

(S. 34.) Der Rhythmus ist bei Cicero streng genommen ein doppelter: wir müssen den begrifflichen und den Klangrhythmus unterscheiden. Der begriffliche Rhythmus sieht vom Silbenwert der Wörter ab; im apperzeptiven Teil der Periode wird er durch das Alternieren der dominirenden und der dienenden Vorstellungen erzeugt, im assoziativen durch jenes Wogen des Affekts, von dem oben die Rede war. Für jenes Gebiet gelten eine Reihe von Gesetzen, von denen das aus der Stilistik bekannte 'Gesetz der Sperrung' nur eines ist; so wird die rhythmische Nebenwurzel des Hyperbatons bloßgelegt, von dessen psychologischer Hauptwurzel oben S. 361 gehandelt ist. Für beide sind die von Wundt II 375 ff. aufgedeckten Gesichtspunkte zu verwerten, vorab das 'Gesetz der drei Stufen'. Dieses machte sich in der Affektregion nicht nur dort geltend, wo wir die oben konstatierte τρικυμία vorfinden, wie in der Schlußkadenz des ersten Beispiels, wo der Rhythmus der drei Glieder folgender ist: a''—a''—a', sondern auch bei gerader

Gliederung, die eben deswegen zu paarweiser Verbindung führt; so zu Anfang des ersten Beispiels $\overset{\prime\prime}{a}$—$\overset{\prime}{a}$—$\overset{\prime\prime\prime}{e}$—$\overset{\prime\prime}{e}$, denn eben weil die Wiederholung für sich schwächer wirkt, steht $\overset{\prime}{a}$ hinter $\overset{\prime\prime}{a}$ und $\overset{\prime\prime}{e}$ hinter $\overset{\prime\prime\prime}{e}$ zurück, so daß bei dem steigenden Charakter der Reihe $\overset{\prime\prime}{e}$ auf derselben Stufe zu stehen kommt wie $\overset{\prime\prime}{a}$.

Von diesem psychologischen Vorstellungsrhythmus ist der Silbenrhythmus streng zu scheiden.

Von ihm braucht hier nicht weiter die Rede zu sein: der Exkurs, den ich ursprünglich für diese Stelle bestimmt hatte, ist mir mittlerweile zu einem großen Buch angewachsen, von dem der erste Teil (*Das Clauselgesetz in Ciceros Reden*) 1903 bei Dieterich erschienen ist, der zweite (*Der konstruktive Rhythmus in Ciceros Reden*) in absehbarer Zeit erscheinen wird. Dafür wäre etwas anderes hier am Platze; ein προτρεπτικός an die Leser, die Erkenntnisse der oratorischen Rhythmik nicht ungenutzt zu lassen. Aber das wäre zugleich ein *pro domo*; so wollen wir es denn bei dieser nackten Aufforderung bewenden lassen.

Das Beispiel aus Carbos Rede ist *Clauselg.* 90 f., 118 f. vom Standpunkt des Clauselgesetzes behandelt worden; vom Standpunkt des konstruktiven Rhythmus hat es folgendes Gefüge:

> *O Marce Druse,* _ | ⏑́⏑⏑́⏓ (V 3)
> *patrem appello* ⏑⏑̲⏑́⏓ (V 1)

haec quidem duo binis pedibus incisim (d. h. zwei Kommata — unvollständige Kola — zu je zwei Füßen, nämlich zwei Trochäen im ersten, Jambus + Trochäus im zweiten Fall); *deinde membratim* (d. h. in Kola):

> *tu dicere solebas* _⏑́ | ⏑⏑⏑⏑́⏓ (**L** 3[3])
> *sacram esse rem publicam* ⏑)⏑́⏑⏑̲ | ⏑́⏑⏑̲ (V 2)

haec item ⟨duo?⟩ membra ternis (d. h. zwei Kola zu je drei Füßen, was beim ersten evident ist, beim zweiten Schwierigkeiten macht. Hat Cicero hier von der Anakrusis abgesehen und das eigentliche Kolon als Creticus + 2 Trochäen (der zweite katalektisch) gemessen, so war er im Recht; da er

aber sonst die Kadenz von V 2 als Creticus auffaßt, so scheint er vielmehr das Kolon als Jambus + Jambus + Creticus gemessen zu haben, was falsch ist; *post ambitus*:

> *quicumque eam violavissent* –)–́⏑–̀ | ⏑̀⏑–⏑́⏓ (S 3³)
> *ab omnibus esse ei* ⏑–́⏑⏑ ¦ –́⏑–̀ (**L** 2²)
> *poenas persolutas* –́– | –̀⏑–́⏓ (**V** 3)

dichoreus; nihil enim ad rem, extrema illo longa sit an brevis (C. ist Anhänger der Syllaba anceps-Theorie, und so ist ihm *persolutas* trotz der letzten Länge ein Ditrochaeus; die durch Quintilian vertretene Strömung urteilte darin anders und verkehrt); *deinde*

> *patris dictum sapiens* ⏑–̀ | –́–⏑́⏑– (S 3⁴)
> *temeritas filî comprobavit* ⏑́⏑⏑)–̀–́– | –̀⏑–́⏑ (**V** 3)

hoc dichoreo tantus clamor contionis excitatus est, ut admirabile esset. Quaero nonne id numerus effecerit? Verborum ordinem immuta, fac sic:

> *comprobavit filî temeritas* –̀⏑–́)––́– | ⏑́⏓⏑–̀ (**M** 2³)

jam nihil erit, etsi 'temeritas' ex tribus brevibus et longa est, quem Aristoteles ut optimum probat, a quo dissentio. 'At eadem verba, eadem sententia!' Animo istuc satis est, auribus non satis.

Wie der Leser leicht sieht, beschränkt sich die Symmetrie nicht auf die beiden Glieder (*ei*) *poenas persolutas* und *-tas filî comprobavit* (bei denen C. sich nur der trochäischen Kadenz bewußt gewesen ist, worüber *Clauselg.* 118f. zu vergleichen); diese erste trochäische Kadenz ist durch das einleitende Komma, das pathetische *o Marce Brute* angegeben, sie wird mit Auflösung der dritten Silbe in *tu dicere solebas* (**L** 3³) in das entsprechende 'gesuchte' Kolon *quicunque eam violavissent* (**S** 3³) übergeleitet, dies wiederum in das gleiche, nur anders aufgelöste *patris dictum sapiens* (S 3⁴), das, an die vorletzte Stelle dissonierend gestellt, vermöge der von mir sog. konstruktiven Auflösung (*Clauselg.* 170) an letzter Stelle in der Grundform V 3 seine Ruhe findet (Formel S 3⁴ < V 3). Es ist in der Tat eine Musterperiode, Ciceros Ohr hat das fein herausempfunden, wenngleich er, mangels einer durchgebildeten

Theorie, nur das Wenigste der Klangwirkung hat zum Ausdruck bringen können.

Die deutsche Nachbildung mußte — schon wegen der fehlenden Auflösungen — sich auf dies wenigste beschränken: die beiden Ditrochäen, von denen Cicero spricht — doch ist beidemal ein Creticus vorausgeschickt — und außerdem noch den einleitenden.

Zu § 4.

(S. 36.) C. als Stilmuster. Zu diesem ganzen Abschnitte ist selbstverständlich Nordens *Antike Kunstprosa* zu vergleichen. Die übrige Literatur liegt in Ammons trefflichen Jahresberichten gut gesammelt und gesichtet vor.

(S. 39.) Über C.s Pessimismus der jüngeren Generation gegenüber besonders bezeichnend *Tusc.* II 5: *atque oratorum quidem laus ita ducta ab humili venit ad summum, ut jam, quod natura fert in omnibus fere rebus, senescat brevique tempore ad nihilum ventura videatur;* cf. *Off.* II 67. Was speziell den 'Redner' anbelangt, so ist darüber Schlittenbauer, *Die Tendenz von C.s orator* (1903) zu vergleichen.

(S. 40.) Über den römischen Attizismus im allgemeinen cf. Norden 260ff., der indessen zwischen Lysianern und Thukydideern keinen Unterschied macht. Zu diesen gehört sicher der Antonianer T. Annius Cimber, der im bekannten Spottvers Vergils *jamque quatenus totus Thucydides, tyrannus Atticae febris* heißt; die Zuteilung Sallusts, an sich evident, wird durch seine Zusammenstellung mit Cimber im Briefe des Kaisers Augustus (Suet. 86) bestätigt. An Pollio wird nicht zweifeln, wer Sen. *Suas.* 6, 20 und Tac. *Dial.* 21 aufmerksam liest.

(S. 41.) 'Lendenlahm', 'entnervt'. Es ist die bekannte Stelle Tac. *dial.* 18: *Ciceronem a Calvo quidem male audiisse tamquam solutum et enervem, a Bruto autem, ut ipsius verbis utar, tamquam fractum atque elumbem.* Die 'griechische Bildung': Norden 239.

(S. 41 u.) C.'s Reden Eigentum der Schule: Cic. *ad Q. fr.* III 1, 11 ... *praesertim cum illam* (Pisos Gegen-

rede) *nemo lecturus sit, si ego nihil rescripsero, meam in illum pueri omnes tanquam dictata perdiscant.* — 'Das *quousque tandem* auswendig zu wissen': Sen. *Suas.* 7, 14 von Cicero dem Sohn: *et cum in quadam postulatione Hybreas patris sui totum locum ad litteram omnibus agnoscentibus diceret, 'age', inquit, 'non putas me didicisse patris mei quousque tandem abutere, Catilina, patientia nostra?'*

(S. 44.) Senecas Einfluß auf Quintilian betont mit Recht Norden 269^2 f. Es ist indessen fraglich, ob er sich seiner bewußt gewesen ist: er mochte sich mit gutem Gewissen für einen Ciceronianer gehalten haben, ebenso wie Cicero selbst sich für einen Demostheniker hielt. Weiter werden vielleicht rhythmische Untersuchungen führen.

Quintilian über Seneca XI 125 . . . *dum corruptum et omnibus vitiis fractum dicendi genus revocare ad severiora studia contendo.* Über C.: 112 *ille se profecisse sciat, cui Cicero valde placebit.* Eine lebendige Illustration zu diesem letzteren Satze und zugleich einen durchschlagenden Beweis für den pädagogischen Wert des ciceronianischen Stils liefert der größte Sprachkünstler der Kaiserzeit, Tacitus. Er, in dessen 'Annalen' die römische Kunstprosa ihre zweite Blüte erlebte, gibt sich in seinem Jugendwerke, dem *Dialogus de oratoribus*, durchaus als einen Schüler C.'s, dessen Ausdrucksformen er sich ganz zu eigen gemacht hat (s. Hirzel, *Dialog* II 48 ff.). So hat er schon damals der Welt gezeigt, was später besonders die Kunst der Renaissance bestätigen sollte — daß nur der Weg durch das Schöne zum wahrhaft Charaktervollen führt.

An dieser Auffassung des *Dialogus* haben mich auch E. Nordens Ausführungen (*Ant. Kunstprosa* 324) nicht irre gemacht, der die Abweichungen dieser Schrift nicht chronologisch, sondern eidographisch erklären will. Auch hier wird die Rhythmik das entscheidende Wort zu sagen haben.

Zu § 5.

Der Zweck dieses, wie des folgenden Abschnitts ist durch die Eingangsworte angegeben: was konnte C.'s philosophischer Nachlaß dem Christentum bieten?

Damit ist zweierlei gesagt. Erstens, daß die Frage nach C.'s Originalität uns hier nichts angeht; von dem Standpunkt aus, auf dem wir hier stehen, ist das τοῦ παραθέντος ἡ χάρις einmal berechtigt. Ich bitte daher, mit dem Einwurf 'aber das stand schon bei Posidonius, Antiochus etc.!' diesmal fern zu bleiben und mir aufs Wort zu glauben, daß ich die verdienstvollen Untersuchungen von Hirzel, Schiche und noch einiger weniger gelesen habe; zitieren werde ich keine. — Zweitens, daß es sich nicht um ein philosophisches System, sondern um eine Weltanschauung handelt; von diesem Standpunkt aus verwischen sich die Widersprüche, die der moderne Spürsinn beim römischen Herzensphilosophen gefunden hat.

Im übrigen ist meine Methode folgende gewesen. Nachdem ich jene Quellenuntersuchungen gelesen hatte, nahm ich einerseits die Schriften der Kirchenväter vor, andrerseits die der später zu besprechenden Aufklärungsmänner und stellte sozusagen mein Urteil auf ihre Bedürfnisse ein. Dann kehrte ich zu C. zurück und las mit ihren Augen seinen ganzen philosophischen Nachlaß durch. So entstanden die beiden folgenden Kapitel. Die wörtlich übersetzten Stellen sind diejenigen, die auf jene Geister den größten Eindruck gemacht haben müssen und zum Teil nachweislich gemacht haben; der Leser wird daher manchen von ihnen auch ferner im Laufe der Untersuchung begegnen. So darf ich denn hoffen, auch hier, dank der neuen Auffassung, etwas wesentlich Neues geliefert zu haben; die intime Überzeugung — ich wiederhole das Wort — von C. als einem Herzensphilosophen, die sich in mir dank dieser intimen Bekanntschaft gefestigt hat, wird sich wohl auch dem Leser unbewußt aufdrängen. Und ist das erst geschehen, so wollen wir uns bei Schanz § 172 den Satz ansehen: *Nicht durch einen inneren Drang wurde C. zur philosophischen Schriftstellerei geführt, sondern erst in seinen späten Lebensjahren durch die äußeren politischen Verhältnisse* — und uns das Unsrige dabei denken.

(S. 44.) 'Seine Zunge schärfen'. Der Ausdruck ist von Augustin — aus der S. 144 besprochenen berühmten Stelle über den 'Hortensius'.

(S. 46 ff.) Die Rekonstruktion des 'Hortensius' in der Hauptsache nach Plasberg, *de M. T. C.-is Hortensio dialogo* (1892). Die Zählung der Fragmente nach C. F. W. Müller. Nur in der Deutung von fr. 14 bin ich von Plasberg abgewichen: seine Erklärung *unum parvum de officio* [scil. tribuni plebis] *libellum* (nach Usener) scheint mir an sich gewaltsam, und daß sie den einleitenden Worten des Gewährsmanns (Lactanz) *philosophiam omnibus rebus praeferentem* widerspricht, hat er selbst bemerkt. Die leichteste Auskunft scheint ihm zu sein *si Lactantium erravisse putemus*; mir, wenn wir *de officio*, was auch das Nächstliegende ist, als die wörtliche Übersetzung von περὶ τοῦ καθήκοντος auffassen.

(S. 50.) 'Die herrschende Anschauung war das nicht.' Im Gegenteil: *multis sensi mirabile videri eam nobis potissimum probatam esse philosophiam, quae lucem eriperet et quasi noctem quandam rebus offunderet, desertaeque disciplinae et jam pridem relictae patrocinium necopinatum a nobis esse susceptum* (DN I 6). Über C.s Verhältnis zur akademischen Skepsis vgl. jetzt Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus* (1905) 130 ff.

(S. 51.) Mit dem Satze vom Nordstern der Wahrheit und dem Siebengestirn der Wahrscheinlichkeit vergleiche man die Worte Schopenhauers in der Vorrede zur 2. Aufl. der *Welt als Wille und Vorstellung* über seine Philosophie (S. XXVIII), *welche zu ihrem Nordstern ganz allein die Wahrheit hat und, ohne nach rechts und links zu blicken, gerade auf diese zusteuert.*

(S. 52 ff.) 'Physik, Ethik, Logik.' Wenn es den Anschein hat, als ob C. diesen drei Gebieten gegenüber die Ansichten der Tadler, die er im 'Hortensius' so begeistert bekämpft (S. 47), zu seinen eigenen macht, so wolle man bedenken, daß er sich hier — wie Goedeckemeyer 146[2] mit Recht geltend macht — mit Absicht auf den Standpunkt Philos stellt, als des extremen Vertreters der Skepsis. Er durfte es, da es nur die theoretische, nicht aber die praktische Vernunft (wie eben im 'Hortensius') zu vertreten galt.

(S. 55.) 'Die Lehre vom Beweis, freilich mehr vom juristischen.' Diese Seite der Philosophie C.'s hat insbesondere Marius Nizolius erneuert ('Thesaurus Ciceronianus' und 'Antibarbarus' 1553), der erste Ciceronianer unter den modernen Philosophen, der aber durch Leibniz auch für die Philosophie der deutschen Aufklärung Bedeutung gewann.

(S. 55.) 'Von episodischen Skizzen abgesehen'; so besonders DN II 120. Dahin gehörte auch der Timäus, auf den deshalb im Text nirgends eingegangen ist.

(S. 59.) Die 'akademische Widerlegung'. Vgl. über sie K. J. Neumann, Rh. M. 36, 155 und dagegen Schwencke. Burs. Jahresb. XI, 2, 99.

(S. 69.) Stilpo von Megara. Ein andres Beispiel, von dem gleichfalls die Rede ist, bietet Sokrates im Gespräch mit Zopyros; ein drittes, von dem nirgends die Rede ist, — C. selbst, der sich hier selber zeichnet. Vgl. die Charakteristik, oben S. 174 ff.

(S. 70.) Die ausgeschriebene Einteilung stammt von F. Paulsen, *Kant* 330. Sie ist mir für die Spaltung der Ethik in die theoretische und praktische grundlegend geworden.

(S. 74.) Zur 'Verherrlichung des Martyriums' ist auch III 42 zu vergleichen. Das Bild des Regulus gehört freilich der monumentalen, nicht der kritischen Geschichte an; vgl. oben S. 183. Und hier ist es, wo der Römer den Akademiker schlug. Man will auch sonst nur die Inkonsequenzen als Offenbarungen von C.'s Originalität gelten lassen; nun wohl, hier ist eine.

(S. 75 u.) 'Der Empfohlene' — also etwa C. selbst Scaevola gegenüber. Das Bild ist durchaus römisch — was gleichfalls der Beachtung empfohlen sein mag.

Zu § 6.

Über C.'s 'Romanisierung des Stoizismus' in der Schrift *de officiis* urteilt einsichtig P. Ewald: *Der Einfluß der stoisch-*

ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius (1881) S. 11 ff. Dahin gehört auch die Terminologie (καλόν: *honestum* u. ä.) Freilich klagt Eucken, *Gesch. d. philos. Terminologie* S. 52 über die „grenzenlose Unbestimmtheit seiner Übersetzung technischer Ausdrücke". Gerechter Wundt, *Völkerpsychol.* I, 1, 577 . . „C., der in der römischen Literatur durch seine Bemühungen um die philosophische Terminologie ungefähr eine ähnliche Stellung einnimmt, wie in der unsern Leibniz und Wolff." Cf. dazu das unten mitgeteilte Urteil Bruni's.

(S. 73.) 'Mit vollem Bewußtsein von der Güterlehre losgelöst': Das beweist die höchst wichtige Stelle *off.* I 7 f. *Omnis de officio duplex est quaestio: unum genus est, quod pertinet ad finem bonorum* (also von der Güterlehre abgeleitet, theoretisch, indikativisch konstruiert), *alterum, quod positum est in praeceptis, quibus in omnis partis usus vitae conformari possit* (also imperativisch konstruiert, von der Güterlehre und ihren Zweifeln unabhängig. Die beiden Gebiete auch *off.* II 35 *alia est illa etc.* geschieden). *Superioris generis hujusmodi sunt exempla, omniane officia perfecta sint, num quod officium aliud alio majus sit et quae sunt generis ejusdem; quorum autem officiorum praecepta traduntur, ea quamquam pertinent ad finem bonorum, tamen minus id apparet, quia magis ad institutionem vitae communis spectare videntur; de quibus est nobis his libris explicandum.* Freilich meint Ewald a. O. 9, diese „Verklausulierungen im akademischen Sinn" hätten „nicht viel zu bedeuten"; für die Pflichtenlehre an sich gewiß nicht, für ihre Stellung aber im ganzen System der C.'schen Philosophie ist ihre Bedeutung sehr groß: sie enthalten genau jene Paulsensche Zweiteilung, von der ich in der Behandlung der C.'schen Ethik ausgegangen bin (oben S. 70 und dazu Anm.). Ich betone, daß diese Loslösung der Pflichtenlehre vom Gebiet der theoretischen Vernunft C.'s eigene Tat ist — wenigstens hat er sie bei seinem Gewährsmann Panätius nach seinem eigenen Zeugnis (*quod a Panaetio praetermissum esse miror*) nicht vorgefunden, und mit den Zirkelschlüssen der Neueren brauchen wir uns nicht abzugeben. Andrerseits stimmt sie genau zu C.'s sonstiger Weise, die fürs

praktische Leben wichtige 'Überzeugung' (*probare*, nicht *assentiri*) ins Innere zu verlegen. Vgl. Zeller III 1[3], 659: „Alle unsere Überzeugung beruht daher nach C. in letzter Beziehung auf der unmittelbaren inneren Gewißheit, auf dem natürlichen Wahrheitsgefühl oder dem angeborenen Wissen; und es wird diese Ansicht, welche in der späteren, namentlich der christlichen Philosophie so bedeutenden Einfluß gewonnen hat, von ihm zuerst mit Bestimmtheit ausgesprochen."

Daß auf dieser Zweiteilung meine ganze Darstellung der Philosophie C.'s beruht, wird der Leser gemerkt haben; sie allein ist es, die in seinem Systeme Licht schafft. Darum kann ich auch die jüngste Darstellung dieses Systems bei Goedeckemeyer, *Gesch. d. gr. Skeptizismus* 130—200, trotz alles aufgewendeten Fleißes, nicht für gelungen halten: indem er die theoretischen und praktischen Schriften durcheinander rührt und in ersteren die eristische Perspektive zerstört, erneuert er eine Methode, deren trügerischen Charakter schon die englische Aufklärung (oben S. 271) richtig erkannt hat, und liefert eine Zusammenstellung, die als Nachschlagewerk ihren unbestreitbaren Nutzen hat, von C.'s Philosophie jedoch ein ganz unrichtiges Bild gibt. Wer sie liest, wird staunend fragen, mit welchem Rechte C. nach alledem unter die Skeptiker aufgenommen ist: so dogmatisch ist alles, was hier vorgetragen wird. — Ich betone das, weil Goedeckemeyers Kritiker (soweit ich sie kenne) ihm etwas ganz andres zum Vorwurf machen — daß er, unbekümmert um die ehrengeachtete moderne Quellenforschung, C. einen viel höheren Platz anweise, als ihm zukommt.

(S. 79 u.) Über den 'Probabilismus' cf. vom katholischen Standpunkt Ern. Müller, *theologia moralis* I § 77—82; vom antikatholischen Döllinger-Reusch, *Gesch. der Moralstreitigkeiten in der röm.-kath. Kirche* I 28 ff. und Harnack *DG.* III 641 ff. Der Einfluß C.'s ist evident; man braucht nur seine Formel *off.* I 8 *medium autem officium* (d. h. das für die praktische Ethik allein in Betracht kommende, oben S. 79) *id esse dicunt, quod cur factum sit, ratio probabilis reddi possit* mit der des Dominikaners Bartholomäus de Medina zu vergleichen: *si est opinio probabilis,*

licitum est eam sequi, licet opposita sit probabilior. Ohne die letzte Klausel decken sich die beiden Sätze; aber auch die Klausel ist in der C.'schen Formel implicite enthalten, wenn man nur „ohne daß es dem Täter bewußt ist“ hinzudenkt. Läßt man diese letzte Reserve fallen, so ist der Probabilismus im schlimmen Sinne und die Jesuitenmoral da.

(S. 80.) 'Böse Gewöhnung'. Ihr Korrektiv ist somit die Vernunft; das deckt sich nicht ganz mit der in der Güterlehre (oben S. 76) entwickelten stoischen Doktrin, ist aber an sich bedeutsam und folgenschwer. Wie der Deismus die Rolle der Vernunft, späterhin der Offenbarung übertrug, darüber vgl. S. 266.

(S. 80 u.) 'Nützlichkeitsrücksichten'. Hieraus und aus dem weiter S. 90 Betrachteten ist zu ersehn, welch eine untergeordnete Rolle die Nützlichkeit in C.s praktischer Moral spielt. Ich kann daher Luthardt nicht recht geben, wenn er (*Gesch. d. christlichen Ethik* I 12) über C.s Pflichtenlehre also urteilt: „eine sehr reflexionsmäßige Sittlichkeit, deren Reinheit obendrein wesentlich beeinträchtigt wird durch den praktischen Gesichtspunkt des Nutzens und der öffentlichen Meinung, so daß es in Wirklichkeit doch zu einer selbstischen Tugend kommt.“ Mit dem Reflexionsmäßigen trifft er freilich das Richtige (*off.* I 59 *ut boni ratiocinatores officiorum esse possimus*); daß aber daraus ein Vorwurf werden konnte, hängt mit der Tragödie des Glaubens zusammen, von der oben S. 151 ff.

(S. 82.) 'Ein einsamer Grübler.': Rousseau im *Discours sur l'inégalité.* Cf. Höffding, *Rousseau* S. 141. — 'Die Ausgleichung des Besitzes, eine verderbliche Tendenz' — nämlich die gewaltsame. Die freiwillige ist dagegen nützlich: II 63. Dadurch wird das karitative System der katholischen Kirche vorbereitet, oben S. 139.

(S. 82 u.) 'Die Doktrin klingt manchesterlich', von diesem Standpunkt hat R. Pöhlmann, *Gesch. des ant. Kommunismus und Sozialismus* II 494 ff. Cicero angegriffen; ebenso Fr. Cauer, *Ciceros politisches Denken* 92 f. — Ich kann demgegenüber nur an meine Rezension der letzt-

genannten Schrift erinnern (Berl. phil. Woch. 1904, 568 ff.), besonders an die Schlußworte S. 571: „So modern mutet uns C. durch sein ganzes Wesen an, daß wir unwillkürlich auf Grund der ganzen modernen Entwicklung mit ihm rechten und ihm ernsthaft vorwerfen, nicht gescheidter gewesen zu sein als Adam Smith. Es liegt in diesen Angriffen eine unbewußte Huldigung, die viel mehr zu sagen hat als alle möglichen ‘Rettungen’.“

(S. 88.) ‘Das Schickliche’ — ein Wort, mit dem ich — seiner gouvernantenmäßigen Assoziationen wegen — nur ungern das lateinische *decorum* wiedergebe; doch stand mir kein andres von der gleichen Adaptationsfähigkeit zu Gebote. Im übrigen ist zuzugeben, daß bei C. der neue Begriff der *temperantia* vom alten nicht überall mit genügender Schärfe gesondert ist.

(S. 92.) ‘Das Ergebnis ist ein tröstliches.’ Ein andrer Trost, den diese speziell ciceronianische Verschmelzung von Recht und Moral bringt, ist die Verlegung beider vom Äußeren der Tat ins Innere der Gesinnung. Wir haben es bei C. mit Gesinnungsrecht und Gesinnungsmoral zu tun; das lehrt die Caeciniana und manches andre.

(S. 92 f.) Der Eid und seine Kasuistik. Vgl. zu dieser Frage Hirzel, *Der Eid* S. 63; 72.

(S. 93.) Müssen und Sollen: jenes ist autonom, dieses heteronom. Daß es sich nach Kant umgekehrt verhält (Paulsen, *Kant* 313 f.) — wogegen schon der Dekalog spricht —, ist für den fundamentalen Unterschied der kantischen Moral von der ciceronianisch-englischen charakteristisch. Vgl. auch meine ‘*Antike Humanität*’ (Ilb. Jbb. I 1 ff.).

(S. 97.) ‘Dem indischen Denker’: s. Oldenberg, *Buddha* 112.

(S. 97.) *Tusc.* III 21: *omnibus enim modis fulciendi sunt qui ruunt.* Dennoch rührt auch das *praecipitantem impellamus* von C. her: *Clu.* 70. Nur wird es dort dem Ehrenmann Stajenus in den Mund gelegt.

(S. 98 ob.) *Hoc detracto, quod totum est voluntarium, aegritudo erit sublata illa maerens, morsus tamen et contractiunculae quaedam animi relinquentur: hanc dicant sane naturalem.* Schroffer urteilt der Verf. IV 14, wo die *aegritudo* ohne Rest entfernt werden soll; diese letztere Stelle hat Lactanz DI VI 15, 13 richtig bekämpft.

(S. 103.) Daß die antike Freundschaft vielfach die Stelle ausfüllt, die wir der Liebe und dem Eheleben anweisen, hat nach E. v. Hartmanns Vorgang Schneidewin (*Antike Humanität* 126 ff.) gut ausgeführt. Charakteristisch ist dafür namentlich der Umstand, daß unsrem 'Salz der Ehe' bei Cicero das 'Salz der Freundschaft' entspricht. *Lael.* 67 *multos modios salis simul edendos esse, ut amicitiae munus expletum sit.*

(S. 105.) 'Von der Güterlehre losgelöst': § 83 *ut quaecunque dissentientium philosophorum sententia sit de finibus, tamen virtus satis habeat ad vitam beatam praesidî.* Dadurch wird die scheinbare Tautologie erklärt, die Hirzel *Unters.* III 487 f. aufgedeckt hat und nur auf dem Wege der Quellenkritik zu lösen wußte: warum C. in der fünften Tusculane das bereits in der Schrift *de finibus* (angeblich) erschöpfte Thema wieder aufgenommen hat. Bei der Gelegenheit sei an F. A. Wolf's Urteil über die fünfte Tusculane erinnert: „Das Buch ist bei weitem das schönste, sowohl was die Sachen als was die Darstellung betrifft. Es scheint so in einem Zuge recht con amore geschrieben."

Zu § 7.

(S. 107.) 'Das Herakleswort' des Brutus hat uns Cassius Dio XLVII 49 erhalten: καὶ ἀναβοήσας τοῦτο δὴ τὸ Ἡράκλειον

ὦ τλῆμον ἀρετή, λόγος ἄρ' ἦσθ', ἐγὼ δέ σε
ὡς ἔργον ἤσκουν, σὺ δ' ἄρ' ἐδούλευες τύχῃ

παρεκάλεσέ τινα τῶν συνόντων, ἵνα αὐτὸν ἀποκτείνῃ. Damit vergleiche man den Anfang der fünften Tusculane '*ad M. Brutum*', den wir oben (S. 105) gebracht haben: *Sin autem*

virtus subjecta sub varios incertosque casus famula fortunae est ... Es ist ein Stück lebendiges Leben, das uns durch das Zusammenblitzen dieser zwei Stellen erhellt wird. Auch der Brutusbrief I 16 erhält einen besondren Sinn, wenn man in ihm die Anklänge an die fünfte Tusculane (§ 5 auf § 106 ff.) findet; denn daß er echt ist, glaube ich mit Taine *Essais* 275. Einige wollen ihn nebst dem voraufgehenden Brief Ciceros (I 15) für eine Fälschung ausgeben; nun ist jener Brief rhythmisch, dieser nicht: das soll ein Fälscher so fein eingerichtet haben?

(S. 107.) 'Horaz als Philosoph ein Schüler Ciceros' in den Römeroden und sonst. Es ist ein Schuldschein auf die Zukunft, der hier ausgestellt wird; hoffentlich findet sich jemand, der ihn einlöst. Schon die fünfte Tusculane allein liefert reichliche Ausbeute: V 46 die falschen Ideale *omitto divitias ... omitto nobilitatem famamque popularem:* cf. Hor. c. III 1, 9 ff. V 54 *si, cum sapiens et bonus vir suffragiis praeteritur, non populus a bono consule potius quam ille a populo repulsam fert: virtus repulsae nescia sordidae* etc.; 161 ff. die Damoklesgeschichte: *Siculae dapes;* § 90 *an Scythes Anacharsis potuit pro nilo pecuniam ducere: agrestes melius Scythae* etc.

(S. 108.) Seneca. Wie unverständlich ihm C. sein mußte, beweist sein Tadel *ep.* 108, 30 den Büchern *de rp.* gegenüber: *philosophus* (als Leser) *admiratur contra justitiam dici tam multa potuisse;* daß die ἀρέσκουσα dennoch zugunsten der Gerechtigkeit ist, war ihm offenbar keine hinreichende Genugtuung. Trotzdem ist ihm C. der größte römische Philosoph, wie die artige Wendung *ep.* 100, 9 beweist: *Adfer quem Fabiano possis praeponere. Dic Ciceronem; cedam, sed non statim pusillum est, si quid maximo minus est.*

(S. 108 M.) Plinius d. Ä.: *praef.* 22 ... *non Ciceroniana simplicitate, qui ... in consolatione filiae 'Crantorem' inquit, 'sequor', item 'Panaetium' de officiis, quae volumina ediscenda, non modo in manibus cotidie habenda nosti.*

(S. 108 u.) Durch Quintilian C.s philosophischer Nachlaß für die Schule zurückgewonnen. Zu erweisen aus X, 1, 126 ff. verglichen mit der S. 143 angeführten Augustinstelle.

(S. 109 ff.) Es darf bei der Beurteilung dieses Abschnittes nicht übersehen werden, daß ich bei seiner Abfassung lediglich das kulturgeschichtliche, nicht das dogmatische Moment im Auge gehabt habe. Daß bei der Hervorhebung des letzteren z. B. die vergleichende Wertschätzung des Tertullian und Lactanz sich wesentlich zuungunsten des letzteren verschieben müßte, ist mir wohl bewußt (vergl. Harnack, *Dogmengeschichte* III 19 f.); daß aber der klare und milde Lactanz einen weiteren Wirkungskreis und einen segensreicheren Einfluß gehabt hat, als der schwer verständliche und finstere Zelot Tertullian, ist nicht minder unzweifelhaft. Ist schon von den Kirchenvätern und Theologen Lactanz nicht weniger eifrig gelesen und benutzt worden (s. die Nachweise bei Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.* I 679 ff.: 742 ff.), — was soll man erst von den anderen denken?

(S. 109.) E. Renan: *Hist. des orig. du christ.* VII 489 ff. 'Romania;' Oros. V 2; vgl. G. Boissier, *la fin du paganisme* II 472.

(S. 109 u.) Tertullian: *De praescr. haer.* 7; offenbar wird die Halle (στοά) des Salomon gegen die heidnische Stoa ausgespielt. Die Complexio: *cum credimus, nihil desideramus ultra credere.*

(S. 110.) Sieg der radikal-islamistischen Partei: vgl. E. Renan, *Discours et conférences* S. 375 ff.

(S. 111 u.) Sirenen: Engel. Daß die heidnische Literatur und Weisheit aus der heiligen Schrift geflossen ist, sucht Clemens *Strom.* V 14—VI 4 eingehend zu beweisen (cf. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten* 254); auch nach ihm ist es vielfach geschehn (oben S. 133), und durch Cassiodor *inst. div. et saec. litt.* I 17 ist diese Anschauung ins Mittelalter hinübergeflossen. Auf einen von Ambrosius entdeckten interessanten Synchronismus, der diese Theorie stützen soll, weist Augustin *de doctr. christ.* II 28, 43 hin, um den Nutzen der historischen Studien zu erhärten: Plato

sei gleichzeitig mit Jeremias in Ägypten gewesen und habe also durch ihn die heilige Schrift kennen gelernt. Mit der Chronologie nahm man es damals nicht zu genau.

(S. 112.) Hieronymus: *ep.* 22, 30. Cf. E. Norden, 683; 689. Die Schläge, zu denen er verurteilt worden war, blieben den christlichen Schriftstellern noch lange als warnendes Exempel im Gedächtnis; ihrer gedachte Herbert, Bischof von Norwich, in einem analogen Traume, zu dem freilich die 'Lügen' Ovids die Veranlassung gegeben haben; vgl. Comparetti, *Virgil im Mittelalter* 86. Ja selbst im kanonischen Recht (Decr. Grat. Dist. XXXVII can. 7) wurden sie gegen die klassische Literatur ausgebeutet. Bedeutsam ist Petrarca *epist.* II 9 (Fracassetti). Dort verwahrt er sich gegen den Vorwurf, als liebe er den Augustin nur zum Schein, während er sich den Alten hingebe. Auch Augustin habe sich den Alten hingegeben; Beweis: die *civitas Dei. Nec mirum: nunquam enim in somniis ad tribunal aeterni judicis tractus accesserat Augustinus meus, sicut Hieronymus tuus, nunquam exprobrari sibi Ciceronianum morem* (*nomen?*) *audierat; quod cum audisset Hieronymus fidemque dedisset nunquam amplius libros gentilium attingere, quam diligenter ab omnibus, sed a Cicerone praesertim abstinuerit, nosti.* Augustin dagegen habe offen bekannt: *ex libro Ciceronis, qui vocatur Hortensius, ad solius veritatis studium fuisse conversum . . . O virum ineffabilem dignumque quem Cicero ipse pro rostris laudet . . . quod inter tam multos gratos unus velit esse gratissimus.* — Cf. noch *Epist. obsc. vir.* I 23.

Noch größere Zelebrität hatte die von ihm gebildete Antithese *Ciceronianus* : *Christianus*, mit der sich noch Petrarca (p. 1054 Basil.) auseinandersetzt. — Die Polemik gegen Rufin steht *adv. Ruf.* I 30 f. Eine edle Christenseele: das bleibt Hieronymus, wenn man ihn vom christlichen Standpunkte beurteilt; darin behält Erasmus recht gegen Harnack *Dogmengeschichte* II 470 ff., der sich in seinem Urteil über Hieronymus doch zu sehr von Rankünen neuesten Datums hat beeinflussen lassen. Wer sich jenen Kämpfern gegenüber auf den Standpunkt des Heils stellt — und der ist ihnen gegenüber der einzig angebrachte —,

vor dessen Augen gewinnen auch ihre rettenden Inkonsequenzen einen anderen Aspekt.

(S. 115.) Minucius Felix und C. Die Abhängigkeit ist anerkannt, Genaueres und Ausführlicheres geben Behr (*Der Octavius des M. F. in seinem Verhältnisse zu C.s Büchern de n. d.* 1870), Wilhelm (*Bresl. philol. Abh.* II 1888), Kühn (*Der Octavius des M. F.* 4—11), sowie die Übersetzung Dombarts. Ergänzend möchte ich noch folgendes anmerken. Das Prooemium ist als *elogium Octavii* abgefaßt; diese Form entnahm M. F. einigen Prooemien C.s: *Laelius* (10ff. Scipio), *Acad. pr.* II (Lucullus), *de or.* III (L. Crassus), *Brut.* (Hortensius, betont von Kühn 4). Das Freundschaftsthema wird natürlich aus dem Laelius gespeist (außer Kühn 5 cf. 4, 6: Lael. 71). Die Inszenierung des Dialogs (Spaziergang am Wasser) stammt aus *de legg.*; freilich ist die realistische Kleinmalerei viel ausführlicher (besonders das 'Schirken' der Kinder 3, 5f.) — man merkt, daß die realistische Picaresca Petrons u. a. dazwischengetreten ist. Über die C. entlehnte Urbanität cf. Kühn 5f. Die seltsame Verflechtung von Dogmatismus und Skepsis bei beiden Rednern glaube ich zuerst ausgeführt und quellenanalytisch erklärt zu haben (wie kommt Schanz, *Gesch. d. r. Litt.* III 235, das Verhältnis C.s zu den anderen Autoren betreffend, zur wunderlichen Behauptung „in bezug auf die Quellen ist für M. F. nur die Rede des Octavius beizuziehn"?). Im einzelnen: die Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens 5, 5, cf. *Luc.* 116f.; die Widerlegung der Vorsehung 5, 9—11 ist allerdings (vgl. K. J. Neumann *Rh. M.* 36, 155) für die Ausfüllung der Lücke in *ND.* III (s. oben S. 372) zu verwenden; die Athetese Halms wird durch *ND.* II 10 coll. III 15 widerlegt; Minucius als Richter operiert zunächst mit griechischen Reminiszenzen; der einleitende Satz 14, 3 *altius moveor non de praesenti actione, sed de isto genere disputandi, quod plerumque per disserentium viribus et eloquentiae potestate etiam perspicuae veritatis condicio mutatur* geht auf Thuk. II 35 (Eingang der Leichenrede) zurück, die Warnung gegen die Misologie (*odium sermonum*) als ein Pendant zur Misanthropie auf Plato *Phaed.* 39;

Octavius sucht für seinen Simplismus eine unpassende Stütze am Lucullus (*auctoritas: veritas* 16, 6 cf. *Luc.* 60); 19, 20 wird die Richtigkeit des von P. gebotenen *descriptio et modus* (gegen Meursius: *motus*) durch *ND.* I 26 *discriptionem et modum* geschützt, so wie es wiederum dieses schützt (diese Parallele tritt als der schlagendste Grund hinzu zu denen, die Hirzel *Unters.* I 90ff. zur Rechtfertigung der Überlieferung bei Cicero beigebracht hat); 21, 10 hat *Cato M.* 4 hereingeschielt; den gerechten Ausfall gegen die Folter 28, 3 *perversam quaestionem, non quae verum erueret, sed quae mendacium cogeret* hat die Cluentiana eingegeben 177 *intellegere se dixit non id agi* (quaestione), *ut verum inveniretur, sed ut aliquid falsi dicere cogerentur*; wie die Promiskuität in der Kinderzeugung zum Inzest führt, hat M. F. 31, 4 aus Aristot. *Pol.* II 1, 18 gelernt; über den *locus* selber cf. Geffcken, *zwei gr. Apol.* 231 ff.

In der Prioritätsfrage zwischen M. F. und Tert. halte ich es für das beste, mich der akademischen ἐποχή zu befleißigen; immerhin kommt mir die Priorität des M. F. als das verisimile vor (cf. Geffcken, 278ff.). Für unsre Darstellung ist die Frage ohne Belang.

(S. 116.) 'Der Simplismus'. Noch deutlicher Tertull. *de test.* 1 (Anrede an die Seele): *sed non eam te advoco, quae scholis formata, bibliothecis exercitata, academiis et porticibus Atticis pasta sapientiam ructas: te simplicem et rudem et idioticam compello, qualem te habent, qui te solam habent.* Hübsche rhetorische Antithese, ausgesucht rhythmisch mit je einem Doppelschluß (V 2 – S 2 – V 3 – S 3^4 – V 1 ◡ V 1 : L 4 – S 2 – V **2** ◡ V **2**) — anders hört die *rudis anima* nicht.

(S. 119 ob.) die Juden und das Griechische: Zur Zeit des Tituskrieges wurde von den Rabbinern verboten, daß jemand seinen Sohn im Griechischen unterrichte. Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi* II⁴ 88.

(S. 122.) Lactanz: 'er paraphrasiert ihn (freilich nach dem Vorgang des Minucius Felix, oben S. 117) mit einer Begeisterung, die ihm noch viele nachfühlen werden'.

Einige unter den vielen: Prudentius, Luther (oben 254), Kant ('Allg. Naturgesch. u. Theorie des Himmels' a. E.).

(S. 123.) 'Drei Gebiete': Physik (3, 4—6), Ethik (7—13, 3) und Dialektik (13, 4—5). Ich betone hier diese Dreiteilung, weil sie, wie die Absätze bei Brandt und die Inhaltsangabe bei Schanz lehrt, als solche nicht erkannt zu sein scheint.

(S. 124 u.) 'Die Philosophie' etc. Zu notieren ist hier immerhin der Widerspruch mit V 1, 20.

(S. 127.) 'Schatten und Spiegelungen'. Diese Lehre von der *umbra et imago* der alten Philosophie und Moral hat auch Ambrosius aufgenommen; cf. darüber Ewald 76.

(S. 128 oben.) Zu diesem Urteil Lactanzens ist Petrarcas Urteil zu vergleichen (*ep.* XVII 1 Fracass.) . . . *Lex Dei, de qua Lactantius non otiose agit in quodam loco, quae hos ad sapientiae iter dirigit, illa sancta, illa caelestis, quam M. Tullius in libro de RP. III paene divina voce depinxit . . . Haec est igitur Ciceroniana lex Dei, quamvis ille — non dicam quod Lactantius ait 'longe a veritatis notitia remotus', sed qui veritatem hanc Christo, quem non noverat, revelante cognosceret . . .*

(S. 129.) 'Hündische Redekunst'. Wäre eine Illustration vonnöten, so hätte sich Lactanz auf *Cael.* 21 berufen können: *Neque id eo dico, ut invidiosum sit in eos, quibus gloriosum etiam hoc esse debet; funguntur officio, defendunt suos, faciunt quod viri fortissimi solent: laesi dolent, irati efferuntur, pugnant lacessiti. Agr.* II 63 *Non consuevi homines appellare asperius, Quirites, nisi lacessitus.*

(S. 131 ff.) Ambrosius, *de officiis ministrorum.* I 24. Vergleich mit C. *de off.*: dort leibliche hier geistliche Sühne; 25 Gewagte Deutung: das *officium* des Zacharias. 27 Teilung des Off. nach C. 28 *honestum* + *decorum* und *utile*, letzteres vom Standpunkt des künftigen Lebens. Dazu *opes* u. dgl. und Hindernisse. 30 ff. Priorität des A T. in der Frage vom *decorum*: nachgewiesen am Gebrauch von *decet.* 36 f. Scheidung von *off. medium* und *perfectum*, aus dem N T. nachgewiesen.

38 ff. Das *perfectum* ist die *misericordia.* 45 f. Plato *Pol.*; der Gerechtigkeitsfeind bittet um Entschuldigung, ebenso bei C.; viel älter sei drin Hiob. 47 ff. Gegen die Philosophen (u. a. Aristoteles): Gottes Sorge um die Welt. 51 ff. Gottes Allwissenheit. 57 ff. Die Ungleichheit im Diesseits wird im Jenseits ausgeglichen.

65 Anfang der *officia. Adolescentia*: ihr komme die *verecundia* zu. 68 ff. Über die *verecundia*: *in sermonibus.* 71 *in motu.* 76 *obscenitas* zu vermeiden. 77 *natura magistra.* So auch 78, 132, 222. Mit Recht sagt Reeb, *Üb. d. Grundl. d. Sittl. nach C. und A.* 1876, 13, daß die Anlehnung an C. den A. dem Inhalte der christlichen Moral nicht immer gerecht werden lasse. 79 Badesitte. 82 Über das *decorum: formositas, ordo, ornatus* (gegen die erstere). 85 ff. Mönchisches. 90 Gegen *iracundia.* 92 *haec oratores saeculi de nostris usurpata in suis posuere libris; sed ille sensus huius habet gratiam, qui prior dixit* (Anspielung auf die Redensart *ministratoris gratia est*, cf. *Philol.* 1905, 10, deren sprichwörtlicher Charakter somit auch durch diese Stelle erwiesen wird). Doch wird auch dem Zorn Gottes Raum gegeben (HS). 98. Zweierlei *motus*: *cogitatio* und *appetitus.* 99 *Decorum in factis et dictis*: dies das erstere. Regeln darüber. 101 Bester *sermo* über die HS. 102 *Jocus* abzuschaffen; *quoniam quae in scripturis sacris non reperimus, ea quemadmodum usurpare possumus?* 105 Übergang zu den *facta*: Dreiteilung nach C. 106 Die *species liberalis et dignitas* wird jedoch eliminiert. 107—114 Alles bei den Patriarchen nachgewiesen. 115 Übergang zu der Tugendlehre.

116 Neuer Anlauf: warum nicht von vornherein von der Tugendlehre ausgegangen? *Sed hoc artis est, ut primo officium definiatur, postea certa in genera dividatur. Nos artem fugimus, exempla majorum proponimus . . . imitandi reverentia non disputandi astutia.* 117 *Prudentia* (Abraham!) *Nemo enim prudens qui Deum nescit.* 118 Daher Priorität der *nostri* in der Definition der *prudentia* als *veri cognitio*, ebenso in der sozialen Bedeutung der *justitia* (David!). 119—121 Alle Tugenden bei den Patriarchen. 121 Die Alten fehlten gegen die eignen Vorschriften die *veri investigatio* betreffend:

quid tam obscurum quam de astronomia et geometria tractare? Quod probant (oben S. 134). 126 Die *prudentia* als Gottesverehrung die Quelle aller Tugenden; *quo advertimus illud ab huius saeculi translatum magis, quam inventum sapientibus.*

127 *Justitia: secundum naturae magisterium.* 128 Sozialer Instinkt aus den *prima naturalia* erklärt. 130 *Justitia* und *beneficentia.* 131 Die *lacessitus injuria*-Klausel. 132 Privateigentum gegen die Natur. Anthropozentrismus. 133 ... *quae in terris gignuntur omnia ad usus hominum creari, homines autem hominum causa* (Cicero). *Unde hoc, nisi de nostris scripturis?* 137 *Justitia* verletzt durch *avaritia* und 138 *potentiae cupiditas.* 139 *Justitia* gegen Feinde (von den Alten verletzt: *status dies in hostem* gründlich mißverstanden) aus der HS. 142 *fundamentum justitiae fides* aus der HS (oben S. 132). 143 *Beneficentia* aus *benevolentia* und *liberalitas.* 144 Soll nützen, nicht schaden. 145 Soll nicht auf Kosten andrer nützen. 146 Soll nicht der Ruhmredigkeit dienen. 147 Soll auswählen (*domesticos fidei!*). *Affectus tuus nomen imponit operi tuo.* 149 Soll nicht *simul effundere opes*, es sei denn *Elisaei exemplo.* 150 Soll die Nächsten bevorzugen. 160 am meisten aber den Wohltäter. 166 Danken durch Geld, Arbeit, Gesinnung. 174 Summa.

175—208 *Fortitudo* (oben S. 135f.).

209 *Temperantia.* 110 *a verecundia prima.* 211 *conversationis electio: seniores.* 212 *quid singulos deceat.* 214 *suum ingenium.* 215 mönchischer Individualismus (oben S. 136). 218f. *honestum* : *decorum* = *valetudo* : *venustas.* 220 aus der HS. 221 *Decorum generale* und *speciale.* 222 *ex natura* (Paulus). 224—232 Einzelvorschriften. 240 Gegen Teufelswerk, 241 bes. *avaritia.* 245 speziell den Leviten gewidmet. 247 *castimonia.*

251 Rangordnung: *Sapientia* geht der *justitia* vor. 253 Kasuistik des Treuworts. 257 Konflikte.

Die beiden folgenden Bücher erfordern nach dem Gesagten keine Einzelanalyse. Hervorgehoben sei (nach Ewald, *Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius* 1881) die doppelte Lehre vom höchsten Gut in B. II. Es ist einerseits das christliche,

die *vita aeterna*, andrerseits das antike, die *vita beata in honestate posita.* Dieses waltet vor; „die *vita aeterna* ist ganz äußerlich angeschweißt" (Ewald 26). Christlich-antik ist es auch, wenn er die *vita beata* faßt als einen Effekt der *tranquillitas conscientiae et securitas innocentiae* (II 1; cf. 10; 12); damit dürfte die Verwerfung der Affekte im Zusammenhang stehen. Die Variante II 5 *cognitio divinitatis* + *fructus bonae operationis* (cf. 7 *fides* + *bona facta*, 9 *scientia* + *innocentia*) entspricht der oben (I 98) gegebenen Doppelquelle alles sittlichen Handelns: *cogitatio* und *appetitus.* Doch möchte ich nicht mit Ewald (S. 31) in der ersteren einen Einfluß platonisch-clementinischer oder auch platonisch-philonischer Denkweise sehen; sie hat sich auf ambrosianischem Boden entwickelt aus der Einengung des Begriffes *sapientia.* Immerhin sehen wir bei A. die beiden Elemente zusammengekoppelt, bereit, das Joch zu sprengen; tun werden sie es bei seinem Schüler Augustin.

Von einem Mißverständnis (Ewald 72f.) darf hier nicht die Rede sein. Dieselbe Einengung mußte auch den Primat der *sapientia* vor der *justitia* erzeugen (oben S. 37), wenn er nicht vielmehr dem Anschluß an eine andere ciceronianische Schrift, den 'Hortensius' verdankt wird (S. 48). Wenn freilich in der Schrift *de parad.* 18 die *justitia* bezeichnet wird als *mater omnium virtutum principalium,* so ist in diesem Anschluß an C.s Officien eine Inkonsequenz nicht zu verkennen. Bei C. selber war es keine: die theoretische Philosophie wird naturgemäß der Weisheit, die praktische der Gerechtigkeit den Vorzug geben. Das sieht man sofort, wenn man den Beweis im 'Hortensius' ins Auge faßt.

(S. 131.) Zur *lacessitus injuria*-Klausel bei Ambrosius ist noch zu bemerken, daß er sie nur im bürgerlichen Leben verwirft, im Krieg dagegen gelten läßt I 177.

(S. 134 u.) *Affectus tuus nomen imponit operi tuo.* Zur Vorgeschichte dieses wunderbaren Satzes vgl. Ilb. Jbb. 1902, 645.

(S. 136) Die Lehre von den vier Haupttugenden wird von Ambrosius auch in der Schrift *de paradiso* (III 14ff.) auf-

genommen und — für seine symbolisierende Methode charakteristisch — in den vier Hauptströmen des Paradieses wiedergefunden. Nun ist es klar, wo die Heiden sie herhaben.

(S. 142.) Nachleben der ambrosianischen Ethik: August. *ep.* 82, 21; Cassiod. *instit.* I 16. „A. weist die Keime der römischen Werklehre fast in allen Stücken auf.“ Ewald 82.

(S. 143) Augustin und C. Hauptstelle *Conf.* III 4 (vgl. *Soliloq.* I 10: *prorsus mihi unus C.is liber facillime persuasit, nullo modo appetendas esse divitias*). Die Stelle *cujus linguam fere omnes mirantur, pectus non ita* habe ich anders übersetzt, als es gewöhnlich (schon seit Erasmus, *Vita Hieronymi* i. A.: *loquitur C., tonat ac fulminat H.; illius linguam miramur, huius etiam pectus*) geschieht; maßgebend waren für meine Auffassung drei Erwägungen; 1) soll in dem *pectus non ita* ein Tadel C.'s enthalten sein, so würde dieser Tadel mit dem folgenden *neque mihi locutionem, sed quod loquebatur persuaserat* im Widerspruch stehen; wichtig ist auch *epist.* 164, 4 *quorum eloquium ingeniumque miramur*, wenn ich die Stelle oben S. 144 richtig auf Cicero bezogen habe; 2) eine Kritik des Charakters C.s liegt dieser ganzen Epoche fern[1]: zu einer solchen konnte sich erst die Renaissance aufschwingen; 3) die Parallelstelle Arnobius *adv. g.* III 6 ... *a quo si res sumere judicii veritate conscriptas, non verborum luculentias pergeretis, perorata esset haec causa* (des Christentums gegen das Heidentum).

Beiläufig: mit dem eben zitierten Wort des Arnobius beginnt chronologisch die unendliche Reihe der Zeugnisse gegen die unglaubliche kurzsichtige, aber nur zu sehr verbreitete Meinung, deren Formulierung ich einer in allen anderen Punkten verdienstlichen Literaturgeschichte entnehme: *sobald das Interesse an der lateinischen Form erlosch, mußte auch das Interesse an Cicero sich mindern.* Gegen diese

1) Mit alleiniger Ausnahme des ältesten unter den Kirchenvätern, Tertullians, der C.s Werke nirgends direkt zitiert, dafür aber Anekdoten aus seinem Leben anführt, darunter auch solche, die seinen Charakter (allerdings nur vom asketischen Standpunkte aus) in ungünstigem Lichte erscheinen lassen.

Meinung ist die ganze Darstellung gerichtet; an ihren Vertretern wird es liegen, zu zeigen, ob die Kraft der Wahrheit etwas bei ihnen vermag. [Sie haben das Gegenteil gezeigt, dagegen ist nun nichts zu machen. Dafür ist es mir eine Freude — unter vielen anderen — auf das frische Buch E. und A. Horneffers, *Das klassische Ideal* (1906) verweisen zu können, gerade weil die Verfasser keine Philologen sind. Ein Aufsatz (S. 81 ff) betitelt sich „C. und die Gegenwart“; er ist sehr lesenswert. Mit Recht wird dort (S. 101) bemerkt: „Wie wenige haben sich klar gemacht, daß C. mehr sachlichen als formalen Einfluß ausgeübt hat! Kaum einer seiner berühmten Verehrer hebt den 'Stilisten' hervor, es ist immer vom Stoff und von der Persönlichkeit des Autors die Rede.“]

Zurück zu Augustin. C. ist ihm der vollendetste Künstler der lateinischen Rede (*de magistro* 16 *quid in lingua latina excellentius C.e inveniri potest?*), der unermüdliche Erzieher der Jugend zum Guten und Wahren (*c. acad.* III 16 *de adulescentium vita .... cui educandae atque instituendae omnes illae litterae tuae vigilaverunt*), vor allem aber — der erste und größte römische Philosoph (*c. acad.* I 8 ... *a quo in latina lingua philosophia et incohata est et perfecta*). Als solcher hat er zum hellenischen Obersatz den römischen Untersatz geliefert (zum Obersatz des theoretischen den Untersatz des praktischen Verstandes, wenn wir interpretieren dürfen) und dadurch den christlichen Schlußsatz ermöglicht (*civ. Dei* II 13: *proponunt Graeci ... assumunt Romani* [d. h. C., der auch zitiert wird] ... *concludunt Christiani*). Daher darf sich das Christentum soviel wie nötig von ihm aneignen (*de doctr. christ.* II 40 *ab ethnicis si quid recte dictum, in nostrum usum est convertendum*[1]), cf. Norden 617) — was sofort an C. exemplifiziert wird; und wie das geschehen darf, dafür liefert *in Joh. evang. tract.* 58, 3 ein interessantes Beispiel, wo die Worte des Erlösers *vos vocatis me Magister et Domine et bene dicitis; sum enim* gegen Prov. XXVII 2 *non te laudet os tuum,*

1) Mit diesem Satz hat sich das Christentum in Hellas eingeführt: Just. *Apol.* II 13 ὅcα οὖν παρὰ πᾶcι καλῶc εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριcτιανῶν ἐcτι. (Cf. Harnack *DG* I 437) — wenn auch die Motivierung anders ist.

sed laudet te os proximi tui mit Hinweis auf Cic. *or.* 132 . . . *dicerem perfectam si ita judicarem, nec in veritate crimen arrogantiae pertimescerem* verteidigt werden: *si igitur ille homo eloquentissimus in veritate arrogantiam non timeret, quomodo arrogantiam ipsa Veritas timet?* So werden die Definitionen der Tugenden unmittelbar aus *de inv.* herübergenommen (*de div. quaest.* LXXXIII 31); so werden die Gründe gegen die Astrologie aus C. geschöpft (Boll, *Studien üb. Cl. Ptolemäus* 182), so werden die Äußerungen C.s gegen die fleischlichen Lüste mit den begeisterten Worten eingeführt, die an das Pathos Lactanzens bei ähnlicher Gelegenheit erinnern: *haec ille dixit, qui nihil de primorum hominum vita, nihil de paradisi felicitate, nihil de corporum resurrectione crediderat. Erubescamus interim veris disputationibus impiorum, qui didicimus* etc.

Im späteren Alter hielt diese Stimmung nicht vor; so macht sich im Briefe an Dioscorius (*ep.* 118) eine seltsame Gereiztheit des christlichen Bischofs dem heidnischen Philosophen gegenüber geltend, die mit dem Ärger über das von Dioscorius angestrebte Scheinwissen nicht genügend motiviert ist. Auch in der *Civitas Dei* ist er ihm im ganzen nicht freundlich gesinnt — obgleich die Idee der Schrift, wenn nicht alle Zeichen trügen, aus C. *de legg.* I 23 *ut jam universus hic mundus una civitas communis deorum atque hominum existimanda sit* stammt (über sonstige Anleihen cf. Schmekel, *Philosophie der mittl. Stoa* 166 ff.). Darf man diese veränderte Haltung mit dem mittlerweile entbrannten pelagianischen Streit in Verbindung bringen?

(S. 143.) 'Petrarcas Zeugnis': s. die oben S. 380 ausgeschriebene Stelle. Zu beachten ist, daß Augustin den Hortensius in einer eigenen Adhortatio nachahmte.

(S. 144.) Dante: *Purg.* XXII 64 ff. — Augustin über Christi Höllenfahrt: *ep.* 164, 4. — C.s Verchristlichung scheint allerdings nach dem Impuls, den ihr die Kirchenväter gegeben hatten, auch weiter fortgeschritten zu sein. Hatte Hieronymus geraten, mit den heidnischen Schriftstellern so zu verfahren, wie es die Israeliten mit den heidnischen Weibern taten — sie durften sie nämlich ehelichen, nachdem sie ihnen die Nägel und Haare abgeschnitten hatten —,

so war es der Presbyter Hadoardus, der in karolingischer Zeit die Operation in origineller Weise an Cicero vollzog, indem er durch Ausscheidung alles Heidnischen, Verwandlung von *di immortales* in *deus* u. ä. einen christlichen Cicero herstellte; s. Schwenke, *Des Hadoardus Cicero-Excerpte* Philol. 5. Supplbd. 402 ff. Um dieselbe Zeit war es, daß der Mönch Probus Cicero mit Vergil unter die Heiligen versetzt wissen wollte (Lupi Ferr. ep. 20); s. Comparetti, *Virgil im MA* 87 Hortis *Cicerone* etc. 25 — wenn das Ganze nicht vielmehr als ein Scherz aufzufassen ist (Norden 669). Den Endpunkt der Entwicklung bildet die fromme Legende von C.s Tode, die Comparetti a. O. 92f. aus mündlicher Tradition anführt; darnach soll er mit den Worten gestorben sein: *causa causarum, miserere mei!* — wohl die schönste Verknüpfung der heidnischen Metaphysik mit der christlichen Erlösungslehre, die sich denken läßt.

Zu § 8.

(S. 145.) 'Anderswo': nämlich in der Broschüre 'Die Tragödie des Glaubens' (Leipzig 1901, B. G. Teubner). Der Nebentitel 'Betrachtungen zu Immermanns Merlin' hat stellenweise ein Mißverständnis erzeugt, dem ich bei der Gelegenheit entgegentreten möchte: als wäre mir die Erklärung der Immermannschen Dichtung nicht ein Mittel, sondern der Zweck der Darstellung. So meint ein geachteter Immermannforscher, Max Koch, meine Ausführungen läsen sich zwar ganz interessant, dennoch aber glaube er in seiner eignen Einleitung den Gedankengang der Dichtung klarer wiedergegeben zu haben. Seine Einleitung in Ehren, aber mir lag nichts ferner, als den Gedankengang der Immermannschen Dichtung wiederzugeben: was ich geben wollte, sagt der Haupttitel — die Tragödie des Glaubens.

Die ist nur eine; in Augustin und Pelagius haben sich Spiel und Gegenspiel nicht zum erstenmal, aber zum erstenmal bewußt und entscheidend verkörpert. Die protestantische Auffassung ist geneigt, den Augustinismus zu verherrlichen und mit dem Pelagianismus (die *pseudosittliche Verdienstlehre* Harnack *DG* III 47) auch die ihn vorbereitenden Momente

(Luthardt oben S. 375) gering zu schätzen. Die katholische wird den 'Moralismus' nicht abtun, aber gern vom Boden des Heidentums loslösen wollen. Über beiden hat die suprakonfessionale, die humane Auffassung zu stehn; sie ist es, die in der erstgenannten Schrift zu Worte gekommen ist und auch hier zu Worte kommen soll.

(S. 146 M.) C.s Briefe bald vergessen: s. L. Mendelssohn in der Vorrede zu seiner Ausgabe der *ep. ad fam.* S. III—X.

(S. 147.) C.s dreifache Religion: s. Zeller, *Phil. d. Gr.* III[3], 1, 566f. Der Gedanke — einer der großartigsten Gedanken des Altertums, beiläufig gesagt, die Erklärung des großen Religionsfriedens jener Zeit — ist allgemein antik, die Formulierung stoisch; sie wurde durch Panaetius dem Scipionenkreise und durch Scaevola C. zugeführt. (Allerdings gilt die hier und im Texte vorgenommene Scheidung nur für die objektive Seite der Religion — für die 'Religion', nicht für die 'Religiosität', um Siebecks Distinktion zu gebrauchen. Vgl. Tiele, *Einl. i. d. Religionswissenschaft* II 159.) Bei Lactanz zuerst (*DI* IV 3) wird jene dreifache Religion ausdrücklich zugunsten der einfachen, in Kultus und Lehre gleich bindenden verworfen; hier beginnt jene Vereinigung von Wissen und Glauben, die, für beide Teile gleich lästig, zu einem langen und kläglichen häuslichen Kriege führte. Dem unehrlichen Pakt von der 'doppelten Wahrheit' gelang die Friedensstiftung nicht, die hat erst Hume herbeigeführt — nicht ohne Cicero, wie wir noch sehn werden (S. 283ff.).

(S. 148.) C. und das Recht der freien Wahl: *de off.* I 6 *sequemur igitur hoc quidem tempore et in hac quaestione potissimum Stoicos, non ut interpretes, sed, ut solemus, e fontibus eorum judicio arbitrioque nostro quantum quoque modo videbitur hauriemus. de legg.* II 17 *sententias interpretari perfacile est; quod quidem ego facerem, nisi plane esse vellem meus.* (Vgl. die S. 223 zitierte Äußerung Petrarcas.)

(S. 149.) *Ista sunt ut disputantur: de legg.* I 42. So mit geringfügiger Verderbnis (*ita* statt *ista*) die Über-

lieferung, die von den Interpreten, soviel ich sie kenne, nicht verstanden worden ist. Die Richtigkeit meiner Auffassung will mir S. van der Vliet (*Museum* 1897, 224) freilich auch nicht zugeben: doch muß ich ihn bitten, etwas weniger lakonisch zu sein.

(S. 150.) Der Gegensatz des Christentums zu C. Am auffälligsten sind hier zwei Punkte: 1. C.s Ansicht, daß die Ergebnisse der philosophischen Religion keinen Gegenstand der Propaganda bilden dürfen, damit die Geister der Masse nicht verwirrt werden (*non esse illa vulgo disputanda, ne susceptas publice religiones disputatio talis extingueret*). Dagegen Lactanzens leidenschaftliche Apostrophe, *div. inst.* II 3: *Quin potius, si quid tibi, Cicero, virtutis est, experire populum facere sapientem: digna res est, ubi omnes eloquentiae tuae vires exerceas . . . Sed nimirum Socratis carcerem times* — und der zornige Seitenhieb Augustins *civ. D.* IV 30 . . . *qui* (C.) *quantolibet eloquio se in libertatem nitatur evolvere, necesse habebat ista venerari; nec quod in hac disputatione* (ND) *disertus insonat, muttire auderet in populi contione.* Lehrreich ist der Vergleich mit den Aufklärern: s. oben S. 324. — 2. C.s akademische Skepsis dem bezeichneten Grenzgebiet gegenüber — sein *aut etiam aut non.* Dagegen Lactanzens Spott (*div. inst.* II 9 *concedamus hoc mori atque instituto Academicorum, ut liceat hominibus valde liberis dicere ac sentire quae velint* (betreffend C.s Äußerungen über das Chaos) und Augustins Erbitterung *civ. D.* IV 30: *sed iste Academicus, qui omnia esse contendit incerta, indignus est qui habeat ullam in his rebus auctoritatem.* — Das liegt an der Oberfläche: von tieferen Differenzen soll im folgenden die Rede sein.

(S. 150 M.) Recht der Wahl. Wie weit das nach C. gehen darf, lehrt am besten *Tusc.* V. 32 f., offenbar ein Nachhall philosophischer Polemik zwischen C. und seinen römischen Gegnern: *A. Adducis me ut tibi assentiar; sed tua quoque vide ne desideretur constantia. — M. Quonam modo? — A. Quia legi tuum nuper quartum de Finibus: in eo . . . M. Tu quidem tabellis obsignatis agis mecum et testificaris, quid dixerim aliquando aut scripserim. Cum aliis isto modo, qui legibus impositis disputant, nos in diem vivimus: quodcunque nostros animos*

probabilitate percussit, id dicimus; itaque soli sumus liberi. Vom Standpunkt der wissenschaftlichen Philosophie ist gegen diese Freiheit mancherlei einzuwenden: die Philosophie als Weckerin hat andre Aufgaben und folgt andren Gesetzen.

Haeresis. Daß wir hier kein Wortspiel, sondern eine historische Entwicklung haben, die sich im Bewußtsein der Menschen vollzogen hat, lehrt Tertullian *de praescr. haer.* 6: *Nobis nihil ex nostro arbitrio indulgere licet, sed nec eligere quod aliquis de arbitrio suo induxerit. Apostolos domini habemus auctores, quid nec ipsi quicquam ex suo arbitrio quod inducerent elegerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus assignaverunt.* Vgl. Harnack, *DG* I 386 ff. und die Ausführungen Nordens über die Aufhebung des antiken Individualismus (S. 453).

(S. 150 u.) 'In neuerer Zeit': Ewald in der oben (S. 385 ff.) mehrfach genannten Schrift.

(S. 153 f.) Hier muß dran erinnert werden, daß der Quellenwert der angeführten Schriften nicht der gleiche ist; speziell das *Opus imperfectum* ist ein fingierter Dialog zwischen Augustin und dem Pelagianer Julian, in dem wir die Pelagiana dem Verf. auf Treu und Glauben hinnehmen müssen. Die übrigen Schriften sind: *de gratia et libero arbitrio*; *contra Julianum; epistula Pelagii.* Die meisten Zeugnisse jetzt bequem vereinigt bei Bruckner, *Quellen zur Geschichte des pelagianischen Streites* (1906).

(S. 154.) Diese Worte C.s aus *de inv.* sind denn auch in den pelagianischen Streit hineingezogen worden; Augustin bemerkt dazu (*Jul.* IV 19): *Verum dixerunt, sed quid sit consentaneum liberandae ac beatificandae naturae nescierunt.*

(S. 154.) 'Augustin und der Primat des Willens'. Harnack *DG.* III 57. Darum konnte sich Schopenhauer, der Vater des modernen Voluntarismus, wiederholt auf den Vorgang Augustins berufen (*Welt als W. u. V.* I 151; II 226). Im Zusammenhang damit Sch.s Geringschätzung des Pelagianismus: 'der pelagianische Hausmannsverstand, welcher eben der heutige Rationalismus ist' (ibid. I 480). — Aug. der erste moderne Mensch: so haben ihn über-

einstimmend und unabhängig Siebeck, Sell und Harnack (des letzteren *DG* III 97, cf. Siebeck, *Gesch. d. Psychol.* I 2, 391) genannt.

(S. 155.) 'Vom astrologischen Verhängnis'. Cf. über Augustins Verhältnis zu dieser Frage Bouché-Leclerq, *l'astrologie grecque* 618 ff.

(S. 156.) 'Gnade'. Charakteristisch ist, daß Augustin auch bei C. eine Art Gnadenlehre annimmt: *CD* XXII 21: *Ab hujus tam miserae quasi quibusdam inferis vitae non liberat nisi gratia Salvatoris Christi . . . Ad quam rem etiam philosophiam prodesse dicunt docti hujus saeculi, quam di quibusdam paucis, ait Tullius* (*fin.* V 21), *veram dederunt; 'nec hominibus' inquit (ac. post.* I 2*) 'ab his aut datum est donum majus aut potuit ullum dari' usque adeo et ipsi, contra quos agimus, quoquo modo compulsi sunt in habenda non quacunque sed vera philosophia divinam gratiam confiteri.* Nourrisson, *St. Augustin* I 454.

(S. 157.) 'Der Heiden Verdienste nichts als Laster': *CD* XIX 25 *Proinde virtutes, quas habere sibi videtur, per quos imperat corpori et vitiis, ad quodlibet adipiscendum vel tenendum rettulerit nisi ad Deum, etiam ipsae vitia sunt potius quam virtutes* (cf. *Jul.* IV 21) Gewöhnlich zitiert man: *splendida vitia:* so noch Harnack (*DG* III 181[3]), Nourrisson u. a.; zuerst, soweit ich nachweisen kann, bei Hobbes *de homine* (opera Amst. 1668) p. 79: *cum ergo pietas constet fide, justitia et charitate, justitia autem et charitas virtutes sint morales, non possum iis assentiri, qui eos appellarunt splendida peccata.* Doch macht mich Nik. Glubokowski, Prof. an der hiesigen geistlichen Akademie, darauf aufmerksam, daß der Ausdruck aus Augustin nicht zu belegen sei. Ich habe ihn auch nicht finden können; es wäre schade, wenn auch er dem Treppenwitz der Geschichte seine Entstehung verdankte.

(S. 159 f.) Die Wiedergeburt der heidnischen Literatur im 5. Jahrh.; für ihre Charakteristik war die Darstellung Boissiers (*la fin du paganisme* II 181 ff., bes. 243 ff.) maßgebend. Doch möchte ich zu bedenken geben, ob nicht der Name des Gegners und Herunterreißers Vergils

bei Macrobius — Evangelus — mit bewußter Beziehung gewählt ist.

Zu § 9.

(S. 160.) C. im Mittelalter. Diese Lücke der 1. Auflage bin ich auch jetzt nicht imstande auszufüllen und werde es kaum je imstande sein. Cf. einstweilen Norden 700; 708; 726. Gegen die übertriebene Annahme einer völligen Vernachlässigung C.'s im Mittelalter ist A. Hortis *M. T. Cicerone nelle opere del Petrarca e del Boccaccio* 1878 aufgetreten; doch wird das Gesamtbild durch die von ihm beigebrachten Zeugnisse nicht wesentlich modifiziert.

'Ob er mit Tullius zusammenfalle'. Cf. Hortis a. O. 18[2].

(S. 162.) Artes : Autores. Diesen für die Bildung des Mittelalters so charakteristischen Streit hat Norden 688 ff. trefflich beleuchtet.

(S. 162.) Die Eingangsparabel des *de inventione*. Von ihrer Beliebtheit im Mittelalter legt u. a. die Übersetzung des Maistre Johan von Antiochia Zeugnis ab, über die Delisle, *Notice sur la rhétorique de Cicéron* (*Notices et extraits des manuscrits* XXXVI, 1899) berichtet. Die Handschrift ist mit Miniaturen auf Goldgrund geschmückt: *En tête du livre I tableau divisé en deux compartiments et représentant les inconvénients et les avantages de l'éloquence. Dans la partie supérieure de la miniature, le peintre a figuré une scène d'émeute . . . dans la partie inférieure, un orateur parle avec calme à un groupe de citoyens qui regardent des ouvriers occupés à la construction d'un édifice* (S. 7). Das ist der Logos als Städtegründer, jene großartige griechische Konzeption, von deren hermetisch-stoischem Ursprung uns jüngst die von Reitzenstein entdeckte Straßburger Kosmogonie unterrichtet hat (*Zwei religionsgeschichtliche Fragen* 56; vgl. meinen Aufsatz *Hermes und die Hermetik* im *Archiv f. Religionswissenschaft* VIII 382 ff.). Es ist eine höchst folgenschwere, für Heidentum und Christentum gleich wichtige Idee, die sie uns enthüllt hat, und Reitzenstein täte wahrlich besser daran, seine ausgezeichnete Erudition in ihren

Dienst zu stellen, anstatt (*Werden und Wesen der Humanität im Altertum* 1907, 31 f.) mit nichtigen Gründen, die sämtlich die Hauptsache (eben die Straßburger Kosmogonie) unberührt lassen, meinen Beweis zu zerpflücken und die Bedeutung seines eigenen Fundes zu schmälern.

Diesen selben Logos hat sodann in der Zeit des Klassizismus der berühmte Fénélon zu neuem Leben erweckt: es ist sein Mentor, der, den Ölzweig in der Hand und das Liebeswort im Munde, die wilden Mandurier besänftigt (B. IX). *Le charme de ses paroles douces et fortes enlevait les coeurs . . . D'abord il se fit un profond silence dans toute l'armée; les chefs se regardaient les uns les autres, ne pouvant résister à cet homme ni comprendre qui il était. Toutes les troupes, immobiles, avaient les yeux attachés sur lui. Tout ce qui' il avait dit demeurait comme gravé dans tous les coeurs. En parlant il se faisait aimer, il se faisait croire* etc. Das blieb denn auch das Ideal der Revolutionszeit; an Mentor dachten die Republikaner, wenn sie für den Greis das zwingende Wort in Anspruch nahmen, das dem Schwerte des Jünglings die Wage hält; die Schaufenster der Buchläden boten gern das Bild des beredten Greises, der mit seinem Wort die aufgeregte Menge bezaubert. An den Eingang des *de inventione* dachte man nicht mehr; er hatte sich in Fénélon neu verjüngt.

(S. 164 f.) Die Apologie des Christentums frei nach Origenes *c. Celsum*. Daß sie für die griechische Welt nur mit einem Vorbehalt (Eleusinien, Orphica) anzunehmen ist, weiß jeder. Für die römische aber ist ihre Geltung unbedingt.

(S. 166.) Petrarcas Weltflucht: in den Schriften *de contemptu mundi, de vita solitaria* und *de otio religiosorum* — besonders wichtig die zweite, deren für die ganze Renaissance *paradigmatische Bedeutung* Körting, *Petrarcas Leben* 578 gut auseinandergesetzt hat. Vgl. auch Voigt, *Wiederbelebung* I 31; 34. Seine berühmte *acedia* ist ciceronianisch (Geiger, *Humanismus* 26), wenngleich der Ausdruck selber, bei Cic. erst *Att.* XII 45, 2 nachweisbar, dem Florentiner durch das Register der 7 Todsünden bekannt war. Weltflüchtig ist das Mittelalter zwar auch; über den fundamen-

talen Unterschied zwischen den beiden Anschauungen bemerkt Weselowski: *Boccaccio* [russisch] II 73: *der Humanist sucht die Einsamkeit, er liebt die stille Schönheit der Natur, nicht um des ungestörten Verkehrs mit dem Himmel wegen, wie es die Helden und Bekenner des Christentums taten — er projiziert sich selbst in die Natur hinein, aus der Einsamkeit trägt er das gesteigerte Bewußtsein seines Ich heraus, seines ethischen und intellektuellen Wohlergehens, seines Adels, den er nicht ererbt sondern durch geistige Tat errungen hat.* — Machiavellis Welthaß: im *Principe* passim; recht charakteristisch c. 18: *non può un signor prudente nè debbe osservar la fede, quando tale osservanzia gli torni contro e che sono spente le cagioni che la feciono promettere. E se gli uomini fussero tutti buoni, questo precetto non saria buono; ma perchè son tristi e non l' osserverebbono a te, tu ancora non l' hai da osservare a loro.* — Renaissance gegen Standes- und Nationalitätenunterschiede: für den ersten Punkt verweise ich auf Burckhardt, *Kultur der Renaissance* T. V Kap. 1; für den zweiten: wegen Petrarca (cf. *de vita solit.* II 4) auf Voigt I 64f. und Geiger 35, wegen Boccaccio auf dessen Brief an Pino de' Rossi mit seinem individualistischen Kosmopolitismus (s. Korelin, *Die italienische Frührenaissance* [russisch] I 515f.). Freilich hat hier die Verehrung des Altertums eingegriffen: sie brachte bei den Humanisten der Frührenaissance einen abgeleiteten Patriotismus hervor, der eben kein toskanischer oder italienischer, sondern ein römischer war und sich mit ihren humanistischen Neigungen ausgezeichnet vertrug, da beides auf eine Negation des bestehenden Staates hinauslief. Anders, aber ebenso zwiespältig, ist das Verhalten der deutschen Humanisten der Nationalfrage gegenüber (Paulsen, *Gesch. d. gel. Unterr.* 127); aber auch in den deutschen Städten haben die Bürger an der römischen Stadtgeschichte des Livius ihren Patriotismus entzündet (Scherer, *Gesch. d. deutschen Lit.* 296). Auf den modernen Beobachter wirkt dieses Doppelantlitz der Renaissance — Indifferentismus in Nationalitätenfragen einerseits, glühender Patriotismus andrerseits — in der ersten Zeit störend. — Eine andere, nicht minder abgeleitete Erscheinungsform des Patriotismus besteht darin, daß das

Volk, welches die Bildung aus ihrer Quelle, der Antike, getrunken hat, eben dadurch die Kraft empfängt, das Joch der geistigen Fremdenherrschaft abzuschütteln und seinerseits ein Übergewicht über die Nachbarvölker zu erlangen. Dieses von den Nationalisten gründlich verkannte Gesetz ist einen kurzen Exkurs wert.

Zu Beginn des Mittelalters der Gegensatz zwischen dem klassisch gebildeten Columban und dem rein kirchlichen Bonifatius (s. Scherer 37ff.): daher das Erwachen der angelsächsischen Literatur als der ersten Nationalliteratur des neuen Europas und das geistige Übergewicht des angelsächsischen Stammes, das in der Sendung Alcuins seinen Ausdruck fand (in seiner Grammatik sehr bezeichnend Saxo der Lehrer, Francus der Schüler: s. Ebert II 17). Durch Alcuin kommt der Primat an die Franken ('karolingische Renaissance'): Folge das aufflackernde Interesse an der deutschen Nationalpoesie (Sammlung Karls d. Gr.), gleich wieder verlöschend, der Kurzlebigkeit dieser Renaissance in Ostfrancien entsprechend (cf. Norden 697). Anhaltender war die Wirkung in Westfrancien, wo das Werk Karls d. Gr. an seinem Enkel einen Fortsetzer fand: Folge der unbestrittene Primat der französischen Sprache und Poesie über Britannien (durch die Normannen vollständige Francisierung, s. G. Paris, *La poésie du moyen âge* II 33ff., der mit Recht in der Rückkehr der Angelsachsen *à la barbarie primitive, dont influence de l'église et de l'instruction classique les avait tirés*, den Grund dieser Erscheinung sieht), Deutschland (Scherer 66ff.: Sprache, Sagenstoffe; bezeichnend, daß nicht Karl d. Gr., sondern nur Charlemagne in der Dichtung fortlebt), Italien (französisch die Sprache der Gebildeten; noch Brunetto Latini, der Lehrer Dantes, schrieb französisch, *parceque cette langue est plus délicate et plus commune à toutes gens et court parmi le monde*; cf. Geiger 10).

Diesem Zustand machte eben die Renaissance, und nur die Renaissance ein Ende (Geiger 6). Bereits durch ihren Vorläufer Dante entsteht das *volgare* als Kunstsprache, das Italienische, welches durch Petrarca, Boccaccio weiter entwickelt wird und das Französische vollständig verdrängt,

so daß jetzt umgekehrt in Frankreich die Zeit des Italianismus beginnt (Egger, *L'hellénisme en France* I 213). In Deutschland war die Folge der Renaissance die, daß das *deutsche Volk, das so oft fremden Impulsen gehorchte, zum erstenmal für kurze Zeit die geistige Führung Europas an sich riß* (Scherer 275). In England gab die Renaissance, wie Taine das so schön ausführt, dem sächsisch-germanischen Stamm die geistige Herrschaft über den normännisch-französischen zurück (*Hist. de la litt. angl.* I 258 ff.). Doch wurden in Deutschland und England die Früchte der Renaissance durch die Reformation, in Italien durch die Gegenreformation zerstört; nur Frankreich verstand es, den hugenottischen wie den jesuitischen Fanatismus in gleicher Weise niederzuhalten. Die Folge war der zweite nicht minder unbestrittene Prima der — mittlerweile durch den Humanismus gestärkten und veredelten — französischen Sprache in ganz Europa im sog. klassischen Zeitalter. Daß Deutschland sich von dieser Herrschaft erst durch den Neuhumanismus emanzipierte, ist allbekannt: *de 1780 à 1830*, sagt Taine (ibid. V 268; es bedarf keiner Erklärung, warum ich an dieser Stelle am liebsten einen Nichtdeutschen zitiere), *l'Allemagne a produit toutes les idées de notre âge historique, et pendant un demi-siècle encore, pendant un siècle peut-être, notre grande affaire sera de les repenser.* Und dann? Das wird davon abhängen, in wessen Händen sich das goldene Vlies befinden wird; will Deutschland es Jason nachmachen, so wird sich schon ein neuer Ägeus und ein neues Athen finden.

(S. 167 ob.) Die Renaissance und die Familie: *In den Auslassungen gegen die Ehe bei Petrarca und Boccaccio, beim veronensischen Humanisten des 14.—15. Jh. maestro Marzagaia und noch bei L. B. Alberti gibt sich nicht sowohl eine senile Reaktion kund im Sinne der mittelalterlichen Rigoristen mit ihrer misogynen Stimmung, als vielmehr ein krankhafter Kultus der in sich gekehrten Persönlichkeit, die selbstgenügsam mit Horaz 'nil ait esse prius, melius nil caelibe vita'* (Weselowski ibid.).

(S. 167 M.) Petrarca der anerkannte Führer der Humanisten: Bruni in dem gleich zu behandelnden Dialog *de*

tribus vatibus, s. 80 Klette *praesertim cum hic vir studia humanitatis, quae iam extincta erant, reparavit et nobis, quemadmodum discere possemus, viam aperuit.* — Petrarcas Brief an Cicero: *ep. ad vir. quosd. ex vet. ill. 2* (ed. Basil. 704). Cf. Norden 744.

(S. 168.) „Es wäre unsinnig, C. über die großen Griechen zu stellen" — nämlich für uns; die Renaissance hat es tatsächlich getan. Boccaccio führt diese Schätzung in der gleich zu nennenden Biographie durch; besonders oft und gern versteiften sich die italienischen Humanisten auf ihrer exklusiven Ciceroverehrung in dem Streit mit den 'Graeculi'; über diesen cf. S. 239; 255.

(S. 168.) '. . . vor allen Dingen eine Wiederbelebung C.s und erst nach ihm und durch ihn des übrigen klassischen Altertums war'. Für diesen etwas schroff klingenden Satz ist der *locus classicus* Petrarcas Brief III 18 Fracass.: (*liber*) *non solum sese lectoribus quisque suis insinuat, sed et aliorum nomen ingerit et alter alterius desiderium facit. Ac ne res egeat exemplo, M. mihi Varronem carum et amabilem Ciceronis Academicus fecit, Ennii nomen ex Officialibus libris audivi, primum Terentii amorem ex Tusculanarum quaestionum lectione concepi, Catonis Origines et Xenophontis Oeconomicum ex libro de senectute cognovi eundemque a Cicerone translatum in iisdem Officialibus libris edidici.* Dazu ist als höchstes Beispiel Plato hinzuzufügen, den Petrarca auch erst durch Cicero hat kennen und lieben lernen — jener Plato, der für die Hochrenaissance C.s Nachfolger werden sollte. Voigt I 43.

(S. 168 u.) C.s Schicksale während des Mittelalters: Voigt I 36f. Ausführlicher für die karolingische Epoche Schwenke, *Phil. Suppl.* V 399 ff. Daraus ad vocem '*incognito*': Einhardt sagt in einem Briefe an Lupus v. Ferrières, er habe für den Tod der Gattin Trost gesucht bei Cyprian, Augustin und Hieronymus. Daß ihm in des letzteren *epit. Nepotiani* eben Ciceros *consolatio* vorlag (Buresch, *consolationum . . . hist. crit.* 100 ff.) — das hat er wohl selbst von Lupus nicht mehr erfahren können. — Über die vergilianischen Allegorien s. Comparetti a. O. 186. 188.

(S. 170.) Petrarcas Bekanntwerdung mit C.: *ep. rer. sen.* XV 1 (ed. Basil. 946).

(S. 171.) C. für die Renaissance eine Persönlichkeit: s. Weselowski II 89: *Das Material an Klassikern ist bei Boccaccio dem Mittelalter gegenüber gewachsen, aber nicht in dem Maße, daß dieses Wachstum auf den Charakter der humanistischen Richtung eine Wirkung hätte ausüben können. Die Sache ist vielmehr die, daß man anders zu lesen begonnen hatte. Petrarcas Cicerokult beweist, daß es nicht mehr ein Herauslesen, sondern ein Sichhineinlesen, Sichhineinleben war, daß die Klassiker nicht mehr nach den Kenntnissen geschätzt wurden, die aus ihnen zu holen waren, sondern auch an sich, als lebendige, nahe Persönlichkeiten, die man liebt und begreifen möchte, mit denen man aber auch das Bedürfnis einer Auseinandersetzung empfindet.*

Zu § 10.

Der Abschnitt über C.s Persönlichkeit ist eben so zu beurteilen wie der obige über C.s Leben (S. 4ff.; cf. 342): keine Vollständigkeit im einzelnen, wohl aber eine wahrheitsgetreue Darstellung des Hauptsächlichen; objektiv im Faktischen, subjektiv in Ton und Ausdruck, wo das Subjektive des Autors gutes Recht ist, und das Sympathische ebenso wenig von Kritiklosigkeit zeugt, wie das Hämische und Nörgelnde von Kritik. Die Zitate sollen nicht beweisen, sondern nur illustrieren; im Text habe ich mich auf das Charakteristische beschränkt, um alle Wiederholungen zu vermeiden; eine größere Auswahl sollen unten die Anmerkungen geben. Diese selber schienen hier — im Gegensatz zum biographischen Abschnitt — notwendig zu sein, weil der Versuch, C.s Charakter psychologisch und, wenn ich mich so ausdrücken darf, psychogenetisch zu schildern, auf einige Neuheit Anspruch erheben darf.

(S. 172.) 'Zensur für Betragen'. Damit ist allerdings über der moralischen Biographie mit vollem Bewußtsein der Stab gebrochen; zu Plutarchs Zeiten hatte sie ihre Berechtigung, heutzutage für Erwachsene nicht mehr.

Μηδεὶς ἀψυχολόγητος εἰςίτω. — Noch entschiedener ist über der simplistischen Biographie der Stab gebrochen, wie über dem Simplismus überhaupt. Gewiß nehmen wir an einigen Situationen mit einem größeren, an andren mit einem geringeren Ausschnitt unsrer Persönlichkeit teil; solche Situationen aber, an welchen wir mit unsrer ganzen Wesenheit teilnehmen, gibt es nicht und kann es nicht geben, schon deshalb, weil wir nie unsre ganze Wesenheit gleichzeitig beisammen haben. Darum kann nie eine einzelne Situation für die Beurteilung unsrer ganzen Wesenheit entscheidend sein; das ist das Schibboleth für Kritik und Klatsch.

(S. 175.) 'Philautie': *Att.* XIII 13, 1 *libri quidem ita exierunt, nisi forte me communis* φιλαυτία *decipit, ut in tali genere ne apud Graecos quidem simile quicquam.* Vgl. Aristot. *Eth. Nic.* IX 8, 6 διὸ φίλαυτος μάλιστ᾽ ἂν εἴη (ὁ σπουδάζων τὰ δίκαια), καθ᾽ ἕτερον εἶδος τοῦ ὀνειδιζομένου, καὶ διαφέρων τοσοῦτον, ὅσον τὸ κατὰ λόγον ζῆν τοῦ κατὰ πάθος.

(S. 177.) Mitteilende Liebe. *Att.* I 18, 1 (Jan. 60): *ita sum ab omnibus destitutus, ut tantum requietis habeam, quantum cum uxore et filiola et mellito Cicerone consumitur; nam illae ambitiosae nostrae fucosaeque amicitiae sunt in quodam splendore forensi, fructum domesticum non habent . . . Abest enim frater* ἀφελέστατος *et amantissimus . . . Qua re te expectamus, te desideramus, te jam etiam arcessimus; multa sunt enim quae mihi videor auris nactus tuas unius ambulationis sermone exhaurire posse.* C. an Caelius *Fam.* II 12, 2: *cum una mehercule ambulatiuncula atque uno sermone nostro omnis fructus provinciae non confero.* Über die Gattin hauptsächlich *Fam.* XIV 4, 1. — Über Sositheus *Att.* I 12, 4: *puer festivus, anagnostes noster, Sositheus decesserat meque plus quam servi mors debere videatur commoverat.* — Über Tullia: *Att.* XII 23, 1 *occidimus, occidimus, Attice; jam pridem nos quidem, sed nunc fatemur, posteaquam unum, quo tenebamur, amisimus.* Cf. *Fam.* XIV 11.

(S. 178.) Anlehnende Liebe. Zu Curio *Fam.* II 1, 2 (vom J. 53) *quare hoc animo in nos esse debebis, ut aetas nostra jam ingravescens in amore atque in adulescentia tua conquiescat.*

(S. 179.) Voraussicht. *Fam.* VII 3, 4 an M. Marius (Juli 46): *quae acciderunt, omnia dixi futura. Fam.* II 13, 3 an Caelius (Mai 50): *Caesarem nunc defendit Curio? quis hoc putarat praeter me? nam ita vivam, putavi. Fam.* VI 6, 3 an Caecina (46): *si te ratio quaedam mira Tuscae disciplinae, quam a patre . . . acceperas, non fefellit, ne nos quidem nostra divinatio fallet, quam cum sapientissimorum virorum monitis atque praeceptis plurimoque, ut tu scis, doctrinae studio, tum magno etiam usu tractandae rei publicae magnaque nostrorum temporum varietate consecuti sumus; cui quidem divinationi hoc plus confidimus, quod ea nos nihil in his tam obscuris rebus tamque perturbatis unquam omnino fefellit.* Dementsprechend *Fam.* XII 22, 1 an Cornificius (Ende 44): *a me futura debes cognoscere, quorum quidem non est difficilis conjectura* (freilich heißt es gleich weiter § 2 *quid futurum sit, plane nescio*). — Dagegen freilich *Fam.* XV 15, 2 an Cassius vom alexandrinischen Krieg: *ea sunt consecuta, ut magis mirum sit accidere illa potuisse, quam nos non vidisse ea futura nec, homines cum essemus, divinare potuisse.*

(S. 180.) Anlehnungsbedürfnis. An Atticus *Att.* XII. 22 (März. 45): *potes autem quid veri sit perspicere tu solus.* Vgl. auch *Att.* IX 8, 4. An Caelius *Fam.* II 8, 1 (Juli 51): πολιτικώτερον *te adhuc neminem cognovi . . . nec praeterita nec praesentia abs te, sed, ut ab homine longe in posterum prospiciente, futura expecto* (cf. 16, 1).

(S. 183.) 'Um alles Altrömische' — bis in solche Kleinigkeiten hinein, wo dem Modernen jedes Verständnis aufhört. Man denke, mitten unter den Schlägen des Jahres 49, an seine Wut gegen Lepidus (*Att.* IX, 9, 3): *iste omnium turpissimus et sordidissimus, qui consularia comitia a praetore ait haberi posse.*

(S. 182.) Vorbilder. An Servius über 49, *Fam.* IV 1, 1: *nec enim clarissimorum virorum, quorum similes esse debemus, exempla neque doctissimorum, quos semper coluisti, praecepta te fugiunt.*

(S. 184.) Auctor nobilitatis. Konsulat *Att.* I, 1, 4 *quod si voles in me esse durior, ambitionem putabis mihi obstitisse;*

ego autem arbitror, etiam si id sit, mihi ignoscendum esse: ἐπεὶ οὐχ ἱερήιον οὐδὲ βοείην (X 159 übers. v. Jordan). — Augurat *Att.* II 5, 2 *Expecto tuas litteras, .. cuinam auguratus deferatur, quo quidem uno ab istis capi possum. Vide levitatem meam.* — Triumph (dies Moment richtig einzustellen hilft am besten Tac. *Ann.* XIV 1 [Poppaeas Klage]: *Cur enim differri nuptias suas? Formam scilicet displicere et triumphales avos, an fecunditatem et verum animum?*). Hier war die römische Legende mit der griechischen Philosophie im Widerstreit, daher Doppelantlitz. *Fam.* III 10, 1 (an Appius) redet der Philosoph: . . . *triumphum ereptum; quod tu si tanti facies, quanti ego semper judicavi faciendum esse, facies sapienter.* Ebenso *Fam.* XV 4 13 (an Cato): *si quisquam fuit unquam remotus et natura et magis etiam, ut mihi quidem sentire videor, ratione atque doctrina ab inani laude et sermonibus volgi, ego profecto is sum.* Aber gleich unten § 16 amalgamiert sich der Philosoph mit dem Zögling der römischen Legende und läßt die Philosophie in dieser ihr ganz fremden Sache als Fürbitterin auftreten; dies selbe Amalgam auch 6, 2: *non ut nimis concupiscendus honor, sed tamen, si deferatur a senatu, minime aspernandus esse videatur.* Ebenso in allen Briefen an Atticus; VI 9, 2 . . . *triumphi, in quo, ut praecipis, nec me* κενὸν *in exspectando cognosces nec* ἄτυφον *in abjiciendo;* cf. VII 3, 2 mit dem Schluß: *sed ne dubitaris quin, quod honestius, id mihi futurum sit antiquius;* ebenso IX 7, 5. Andre römische Ehren: *Att.* IV, 15, 6 *veni in spectaculum; primum magno et aequabili plausu . . . sed hoc ne curaris, ego ineptus qui scripserim.*

(S. 187.) Pathos der Distanz. Den Ausdruck hat bekanntlich Nietzsche geprägt (VII 304); freilich meint er unter Distanz die Wertdistanz zwischen den Vornehmen und der Masse. Hier ist die räumlich-zeitliche Distanz gemeint. Der Ausdruck durfte beibehalten werden, weil das Agens — eine Art psychologische Luftperspektive — dasselbe bleibt.

(S. 187.) C. und Pompejus. Enttäuschungsschmerz. *Att.* II 21, 4 *ut Apelles, si Venerem . ., sic ego hunc omnibus a me pictum et politum artis coloribus subito deformatum non sine magno dolore vidi. Quamquam nemo putabat propter Clodia-*

dum negotium me illi amicum esse debere . . . Unter den letzteren werden wir des eignen Herzens leise Stimme verstehn, über die S. 209 gehandelt ist. Sie hatte keinen Erfolg: II 20, 1 *alterum facio, ut caveam, alterum ut non credam facere non possum.* VII 7, 5 *mihi* σκάφος *unum erit, quod a Pompejo gubernabitur* (das ist 'C.s angeborene Neigung zu Pompejus', Abeken 163); VII 11, 4 *unus Pompejus me movet, beneficio, non auctoritate*; cf. 14, 2. IX 5, 3 *sed ea* (P.s Fehler) *mihi jam exciderunt*; *beneficia ejusdem cogito, cogito etiam dignitatem.* Über seine *beneficia* cf. auch IX 7, 3; 9, 1 f.; 19, 2; X 7, 1. IX, 10: . . . *una haec res torquet, quod non omnibus in rebus labentem vel potius ruentem Pompejum tanquam unus manipularis secutus sim . . . nunc emergit amor, nunc desiderium ferre non possum . . . sol excidisse mihi e mundo videtur;* cf. 12, 4. Anders wieder IV 9, 11; 15, 7.

(S. 188.) Vorbilder. *Att.* VI 2, 8. . . . *et ego audebo legere unquam aut attingere eos libros, quos tu dilaudas, si tale quid fecero?* Dahin gehört auch die *custos urbis Att.* VII 3, 3... *quae si secus essent totumque se ille* (Caesar) *in me profudisset, tamen illa quam scribis, custos urbis me praeclarae inscriptionis memorem esse cogeret nec mihi concederet, ut imitarer Volcatium aut Servium, quibus tu es contentus, sed aliquid nos vellet nobis dignum et sentire et defendere.*

(S. 189.) An Marcellus: *Fam.* IV 7, 4 . . . *nonne mavis sine periculo tuae domi esse quam cum periculo alienae? Equidem, etiamsi oppetenda mors esset, domi atque in patria mallem quam in externis atque alienis locis.* — An Torquatus: *Fam:* VI 1, 1 ... *illo dolore, quo maxime te confici audio, quod Romae non sis, animum tuum libera. Etsi enim cum magna molestia tuos tuaque desideras, tamen illa quidem, quae requiris, suum statum tenent nec melius, si tu adesses, tenerent nec sunt ullo in proprio periculo.* Das rhetorische Finden des Entschlusses: *Att.* VII 3, 6 *At si restitero et fuerit nobis in hac* (Caesars) *parte locus, idem fecero, quod in Cinnae dominatione Philippus, quod L. Flaccus, quod Q. Mucius, quoquo modo ea res huic quidem cecidit; qui tamen ita dicere solebat, se id fore videre, quod factum est, sed malle quam armatum ad patriae moenia accedere. Aliter Thrasybulus et fortasse melius; sed est certa quaedam illa Mucî ratio*

atque sententia, est illa etiam Philippi, et, cum sit necesse, servire tempori et non amittere tempus, cum sit datum. Der rhetorische Charakter dieses Findens erhellt aus *Att.* IX 4 . . . *sumpsi mihi quasdam tamquam thesis, quae et politicae sunt et temporum horum, ut et abducam animum ab querelis et in eo ipso, de quo agitur, exercear. Eae sunt hujusmodi;* εἰ μενετέον ἐν τῇ πατρίδι τυραννουμένῃ . . . (folgen noch 10 ähnliche θέσεις). *In his ego me consultationibus exercens et disserens in utramque partem tum Graece tum Latine et abduco parumper animum a molestiis et* τῶν προὔργου τι *delibero.*

(S. 191.) Die Luceria-Frage. An Atticus: *Att.* VII 1 (vom 16. Febr. 49): . . . *in ea Pompeji epistula erat in extremo ipsius manu: 'tu censeo Luceriam venias: nusquam eris tutius'* . . . *Ei statim rescripsi, me non quaerere, ubi tutissimo essem; si me vellet sua aut rei publicae causa Luceriam venire, statim esse venturum.* An Pompejus: *Att.* VII 11 B, 3 (vom 15. Febr.): . . . *sin omnia unum in locum contrahenda sunt, non dubito quin ad te statim veniam, quo mihi nihil optatius est.* Die Daten nach O. E. Schmidt, *Der Briefwechsel des M. T. C.* 134.

(S. 193.) Dionysius. Der charakteristische Fall mag hier erzählt werden, wenngleich die Facta schon von Drumann VI 403 f. kurz zusammengestellt sind — zumal bereits der erste moderne Leser der Atticusbriefe Petrarca in dem S. 211 f. erwähnten Schreiben den Fall Dionysius als Beweis der *inconstantia* C.'s anführt. Dieser Dionysius war ein gebildeter griechischer Sklave des Atticus; von seinem Herrn i. J. 56 zu C. geschickt mit dem Auftrage, unter Tyrannio's Oberleitung seine antiatische Bibliothek zu ordnen, erwarb er sich seine Gunst in so hohem Grade (VI 8[a], 2), daß er von ihm als *homo mirificus* bezeichnet (11, 2) und bald darauf (i. J. 54) als Freigelassener ihm zu Ehren Marcus Pomponius Dionysius genannt wurde (15, 1). Gleichzeitig wurde er mit den ehrenvollsten Worten als Lehrer des Knaben Cicero wieder ins Haus des Konsularen aufgenommen: *ut possit Ciceronem meum atque etiam me ipsum erudire.* So wurde er auch 51 in die Provinz mitgenommen, wo ihn C. 'mit jedem Tage höher schätzte'

(V 9, 3), wenn auch die Knaben über seinen Jähzorn klagten (VI 1, 12). Auch dem Familienvater sehn wir ihn als wissenschaftlichen Beirat dienen (2, 3; VII 3, 10); erst Dez. 50 wurde er auf eigenes Ersuchen an seinen Patron zurückgeschickt mit ausgezeichnetem Attestat: *quem quidem cognovi cum doctum, . . . tum sane plenum officî, studiosum etiam meae laudis, frugi hominem ac, ne libertinum laudare videar* (d. h. einen schulmäßigen ἔπαινος ἀπελευθέρου, wie ihn die rhetorischen Chrestomathien boten, ausschreiben) *plane virum bonum* (VII 4, 1) — Und hier eben begann der Bruch. Auch C. hatte sich seitens seines Gastes auf eine gleich enthusiastische Beschreibung gefaßt gemacht; sie blieb jedoch aus, der Brief des Freundes (VII 7, 1) brachte wohl die glückliche Ankunft des Freigelassenen, aber kein Wort des Dankes. Nun, das Attestat zurückzunehmen ging nicht mehr an: *sit igitur sane bonus vir* schreibt der Gekränkte zurück, mit dem bitteren Zusatz: *hoc enim ipsum bene fecit, quod mihi sui cognoscendi penitus etiam istam facultatem dedit.* Der begütigende Einspruch des Atticus hatte nur eine äußerliche, halb widerwillige Versöhnung zur Folge: nun wußte sich C. auch an andre Fälle zu erinnern, wo Dionysius sich den Leuten gegenüber über seinen Gönner nicht anerkennend geäußert hatte. Doch genug davon: *ego is in illum sum, quem tu me esse vis.* Die Zeiten waren ernst, der Boden begann zu wanken; Dionysius' Betragen während des Januars 49 schien C. wenig liebevoll, aber wer wird es einem Griechen allzusehr verargen! Wenn er nur jetzt als Erzieher seine Dienste nicht verweigert (VII 18, 3; 26, 3)! Aber er war wenig geneigt; und nun brach der Unwille los. Offenbar war es das Verbanntenlos, das ihn schreckte; nun, damit wird's noch sein Bewenden haben. Bitter gedenkt C. der Liebes- und Ehrenerweise, die er an den Elenden verschwendet; alle haben ihn darum getadelt, auch er selber hatte wohl gesehn, daß es mit seiner Gelehrsamkeit nicht weit her sei, aber er wollte lieber selber beim Unterricht der Knaben nachhelfen, als ihn durch einen andren ersetzen. Und jetzt! Was hatte er dem Menschen für einen Brief geschrieben: *Dicaearchum mehercule aut Aristoxenum diceres arcessi, non hominem omnium loquacissimum et minime*

aptum ad docendum. Freilich soll er ein gutes Gedächtnis haben; nun, er wird schon einsehn, daß C. ein noch besseres hat. Kurz, *nihil cognovi ingratius, in quo vitio nihil mali non inest* (VIII 4). Unterdessen hatte sich Dionysius — durch Atticus bewogen, wie C. vermutet — selber auf die Reise begeben, um seiner schriftlichen Absage eine mündliche Erklärung folgen zu lassen; sie stimmte C. insofern milder, als er an Atticus einen weiteren Brief (VIII 5) folgen ließ mit der Bitte, ihm die zornige Epistel an den Undankbaren, die er jenem früheren beigelegt hatte, zurückzuschicken, damit sie nicht in seine Hände käme. Die Sache selber blieb auf demselben Fleck: *Morem gessi; dimisi a me, ut magistrum Ciceronum non lubenter, ut hominem ingratum non invitus* (VIII 10; daß die hübsche Antithese Reminiszenz aus der Cluentiana 14 ist, hat schon Boot angemerkt). Es wurmte ihn aber noch lange, besonders wenn er an die Ehrenbeweise dachte, die jener von ihm erhalten — größere als je Panaetius von Scipio! *A quo impurissime haec nostra fortuna despecta est. Odi hominem et odero. Utinam ulcisci possem! sed illum ulciscentur mores sui* (IX 12, 2). Vergebens suchte Atticus zu beschwichtigen: Bleib du nur bei deiner Meinung, *ego autem illum male sanum semper (NB) putavi, nunc etiam impurum et sceleratum puto* (15, 5). Drum will er ihn auch nicht (Apr. 49) zum Zeugen seiner Demütigung haben: *homini non amico nostra incommoda spectaculo esse nolim* (X 2, 2). Trotzdem hofft er noch immer, Dionysius werde sich gewinnen lassen, was auch Atticus für möglich hielt; um den Preis hätte er ihm alles verziehn. So kam es zu einer neuen Unterredung Mitte Mai 49. Aber Dionysius blieb bei seinem Vorsatz, was C. überaus schmerzte. *Velim ut tibi amicus sit* schreibt er darüber dem Freund (X 16, 11), mit der eindrucksvollen bitteren Sentenz: *hoc cum tibi opto, opto ut beatus sit: erit enim tam diu.* Erst vier Jahre später (Mai 45) erfahren wir von einer Versöhnung: *Dionysius noster* heißt es dann wieder, und *valde hominem desidero* (XII 2, 3). Ob er ihn wiedergesehn hat, wissen wir nicht; im Juni 45 scheint es dazu nicht gekommen zu sein, was er (XIII 33, 4) ihm weiter nicht übel nimmt. *Quin etiam Dionysio ignosco;* das ist das Letzte.

(S. 194.) Lernbarkeit der Tugend: *Att.* X 12, 7 . . . *quod* (ἦθος) *si adhuc nullum est, esse tamen potest; aut* ἀρετὴ *non est* διδακτόν, *quod mihi persuaderi non potest.*

(S. 195.) Rat bei der Philosophie. An Domitius: *Fam.* VI 22, 2 *quae didicisti quaeque ab adulescentia pulcherrime a sapientissimis viris tradita memoria et scientia comprehendisti, iis hoc tempore utare.*

(S. 195 u.) C. als Bücherfreund. *Att.* IV. 8[a], 2 *postea vero quam Tyrannio mihi libros disposuit, mens addita videtur meis aedibus.* I 4, 3 *libros tuos conserva et noli desperare eos me meos facere posse; quod si assequor, supero Crassum divitiis atque omnium vicos et prata contemno.* 10, 7 *ego omnis meas vindemiolas eo reservo, ut illud subsidium senectuti parem.* Cf. 20, 7 über die Bibliothek des Ser. Claudius.

(S. 196.) Philosophie. *Att.* I 3, 3 Θεοφράστου περὶ φιλοτιμίας *adfer mihi de libris Quinti fratris.* 16, 3 . . . *puto enim me Dicaearcho affatim satis fecisse, respicio nunc ad hanc familiam, quae mihi non modo ut requiescam permittit, sed reprehendit, quod non semper quierim. Qua re incumbamus, o noster Tite, ad ista praeclara studia et eo, unde discedere non oportuit, aliquando revertamur.* — *Fam.* IX 24 παιδείαν Κύρου, *quam contriveram legendo, totam in hoc imperio explicavi.* — An Appius *Fam.* II 7, 5 *nihil errabis, si paullo diligentius, ut quid sit* εὐγένεια, *quid sit nobilitas intellegas, Athenodorus Sandonis filius quid de his rebus dicat attenderis.* II 8, 5 *qua re potes doctissimis hominibus auctoribus, quorum sunt de amicitia gerenda praeclarissime scripti libri, genus hoc totum orationis tollere.* — *Att.* VII 11, 7 (27. Febr. 49) *Memini librum tibi adferri a Demetrio Magnete ad te missum* περὶ ὁμονοίας. *Eum mihi velim mittas: vides quam causam mediter.* Cf. 12, 6. IX 9, 2 (17 März 49) *discessu illorum* (der Konsuln) *actio de pace sublata est, quam quidem ego meditabar. Itaque postea Demetrii librum de concordia tibi remisi et Philotimo dedi; nec vero dubito quin exitiosum bellum impendeat.* — Fam. IX 16, 6 . . . *cum plena sint monumenta Graecorum, quemadmodum sapientissimi viri regna tulerint vel Athenis vel Syracusis, cum servientibus suis civitatibus fuerint*

ipsi quodammodo liberi — ego me non putem tueri meum statum sic posse, etc. — *Att.* XIV 21, 3 *legendus mihi saepius est Cato Maior ad te missus; amariorem enim me senectus facit.* — *Att.* XIV 9 *quod quaeris, quid arcessierim Chrysippum: tabernae mihi duae corruerunt, relliquaeque rimas agunt . . . Hanc ceteri calamitatem vocant, ego ne incommodum quidem. O Socrates et Socratici viri! nunquam vobis gratiam referam. Di immortales, quam mihi ista pro nihilo!*

(S. 197 u.) Tullia. *Att.* X 14, 2 *Quidquid habes ad consolandum, collige et illa scribe, non ex doctrina neque ex libris — nam id quidem domi est, sed nescio quomodo imbecillior est medicina quam morbus.* XII 14, 3 *nihil de maerore minuendo scriptum ab ullo est, quod ego non domi tuae legerim, sed omnem consolationem vincit dolor. Quin etiam feci, quod profecto ante me nemo, ut ipse me per litteras consolarer.* 16 *me scriptio et litterae non leniunt sed obturbant.* Ehrentempel XII 18, 1 *etenim habeo nonnullos ex eis quos nunc lectito auctores, qui dicant fieri id oportere.*

(S. 199.) Die Provinz. *Att.* V 10, 2 *persuasum est omnibus meis serviendum esse famae meae; belle adhuc.* Cf. 11, 5; 14, 2; 17, 5 *hanc gloriam justitiae et abstinentiae fore illustriorem spero, si cito decesserimus, id quod Scaevolae contigit* . . . 20, 6 *nec me tam fama, quae summa est, quam res ipsa delectat. Quid quaeris? fuit tanti. Me ipse non noram nec satis sciebam, quid in hoc genere facere possem; recte* πεφυσίωμαι . . . *Spero toto anno imperî nostri teruncium sumptus in provincia nullum fore* (cf. die schöne Verachtung des Geldes V 15, 2). — Der Widerruf VII 1, 5 *omnia illa* . . . ἐπίτηκτα *fuerunt. Quam non est facilis virtus! quam vero difficilis ejus diuturna simulatio!* etc. — Abermaliger Widerruf: III 3, 8 *ipsi enim se collegerunt admiratione integritatis meae.* — Will rasch fort *Fam.* II 11, 1 (an Caelius) *quia videmur eam famam consecuti, ut non tam accessio quaerenda quam fortuna metuenda sit.*

(S. 200.) Das Problem der Rechtfertigung: cf. meinen Aufsatz darüber Ilb. Jbb. 1899.

Rechtfertigung vor den 'Guten'. *Att.* I 5, 1 Αἰδέομαι Τρῶας καὶ Τρῳάδας ἑλκεσιπέπλους. *Quid enim nostri optimates, si qui relliqui sunt, loquentur! An me aliquo praemio de sententia esse deductum?* Πουλυδάμας μοι πρῶτος ἐλεγχείην ἐπιθήσει: *Cato ille noster, qui mihi unus est pro centum milibus.* XI 7, 3 *maxime autem assequere quod vis, si me adduxeris, ut existimem me bonorum judicium non funditus perdidisse;* 12, 1 *me non potuisse, cum cupissem, sermones hominum sustinere.* — VI 7, 1 *addebant me desiderari, subaccusari; quae cum audissem, sine ulla dubitatione abjeci consilium profectionis.*

(S. 201.) Ob die 'Guten' auch gut? *Att.* I 18, 6 *qui ita sunt stulti, ut amissa republica piscinas suas fore salvas sperare videantur.* III 7, 5 *ego, quos tu bonos esse dicas, non intellego — ipse nullos novi — sed ita si ordines bonorum quaerimus; nam singulares sunt boni viri.* Die hübsche Ironie IX 1, 3 *volebamus . . . ad mare Superum . . audio enim bonis viris, qui et nunc et saepe antea magno praesidio rei publicae fuerunt, hanc cunctationem nostram non probari multaque in me et severe, in conviviis tempestivis quidem, disputari.* XIII 40, 1 . . . *illum* (Caesar) *ad bonos viros?* εὐαγγέλια, *sed ubi eos? nisi forte se suspendit.*

(S. 201.) Rechtfertigung vor dem eignen Gewissen. *Att.* X 4, 5 *praeclara conscientia sustentor, cum cogito me de re publica aut meruisse optime, cum potuerim, aut certe nunquam nisi pie cogitasse.* XII 28, 2 . . . *nec in ea re quid aliis videatur mihi puto curandum; mea mihi conscientia pluris est quam omnium sermo.* XIII 20, 4 *de fama nihil sane laboro . . . in omni vita sua quemque a recta conscientia transversum unguem non oportet discedere.*

(S. 202.) Rechtfertigung vor dem Freund; nach seinem Rat gehandelt: *Att.* IV 6, 2 *ergo erimus* ὀπαδοί, *qui* ταγοὶ *esse noluimus! Sie faciendum est; tibi enim ipsi, cui utinam semper paruissem, sic video placere.* IX 13, 3 *eam* (seine Schuld) *nullam puto esse, quoniam cum consiliis tuis mea facta et consilia consentiunt.* V 13, 3 . . . *de Caesare, cujus in cupiditatem te auctore incubui* (dag. III 16 *Caesaris amici*

— *me dico et Oppium, disrumparis licet*). XIV 1 (Dolabella) *ut tanto opere laudarem, adductus sum tuis et unis et alteris litteris* (cf. 19, 5). XVI 15, 2 *de quo ut de ceteris faciam ut tu censueris.* XVI 7, 3. (Die Abreise) *tu id non modo non prohibebas, verum etiam approbabas ... At hoc ipsum non constanter. Nemo doctus unquam — multa autem de hoc genere scripta sunt — mutationem consilî inconstantiam dixit esse.* — Andre Stellen: VI 2, 8 ... *cujus mehercule os mihi ante oculos solet versari, cum de aliquo officio ac laude cogito.* IX 6, 5 *eas* (deine Briefe) *cum lego, minus mihi turpis videor, sed tamdiu, dum lego; deinde emergit rursum dolor et* αἰσχροῦ φαντασία. XII 21, 5 *jam pridem scito esse, cum unum te pluris quam omnis illos putem. Ne me quidem contemno, meoque judicio multo stare malo quam omnium relliquorum; neque tamen progredior longius, quam mihi doctissimi homines concedunt, quorum scripta omnia, quaecunque sunt in eam sententiam, non legi solum, ... sed in mea etiam scripta transtuli.* IX 7, 2 ... *tu, a quo diligi me et, quid rectum sit, intellegi scio.*

Servius: *Fam*: IV 1, 2 (Apr. 49) ... *ut exploratum habeam, quidquid nos communi sententia statuerimus* (über die Teilnahme am Bürgerkrieg), *id omnes homines probaturos.*

Oppius: *Fam.* XI 29, 1 (Juli 44), *Dubitanti mihi — quod scit Atticus noster — de hoc toto consilio profectionis, quod in utramque partem in mentem multa veniebant, magnum pondus accessit ad tollendam dubitationem judicium et consilium tuum.*

Cassius. *Fam.* XV 15, 1 (im J. 47) ... *sermo familiaris meus tecum et item mecum tuus adduxit utrumque nostrum ad id consilium, ut uno proelio putaremus si non totam causam, at certe nostrum judicium definiri convenire.*

Peducaeus: *Att.* IX 7, 2 (13. Mz. 49): *hoc mihi jucundissimum fuit, consilium factumque nostrum a Sexto probari.* XVI 11, 1 *Tu vero leges Sexto ejusque judicium mihi perscribes:* εἷς ἐμοὶ μύριοι.

(S. 203.) Rechtfertigung vor der Nachwelt: *Att.* X 8, 8. *Quamquam tempus est nos de illa perpetua jam, non de hac exigua vita cogitare* (cf. Tyrrell z. d. St.). Über den 'ersten modernen Leser' dieses Briefes (Petrarca) s. oben S. 212. — XII 18, 1 ... *longum illud tempus, cum non ero, magis me*

movet quam hoc exiguum, quod mihi tamen nimium longum videtur. II 5, I: *Quid vero historiae de nobis ad annos DC praedicarint? quas quidem ego multo magis vereor, quam eorum hominum qui hodie vivunt rumusculos.* II 17, 2: *Quin etiam quod est subinane in nobis et non* ἀφιλόδοξον — *bellum est enim sua vitia nosse — id afficitur quadam delectatione; solebat enim me pungere, ne Sampsicerami merita in patriam ad annos DC majora viderentur quam nostra: hac quidem cura certe jam vacuus sum.* — Über den Luccejusbrief s. jetzt Reitzenstein, *hellenistische Wundererzählungen* 84ff.

(S. 204.) 'Was ist hier Pflicht?' *Fam.* VI 1, 3 (an Torquatus) *Nec enim nos arbitror victoriae praemiis ductos patriam olim et liberos et fortunas reliquisse; sed quoddam nobis officium justum et pium et debitum rei publicae nostraeque dignitati videbamur sequi.* — *Fam.* VI, 6, 6 *vel offiicio vel fama bonorum vel pudore victus, ut in fabulis Amphiaraus, sic ego prudens et sciens 'ad pestem ante oculos positam' sum profectus.* — *Fam.* VII 3, 1 (an Marius) *vidisti me quoque ita conturbatum, ut non explicarem quid esset optimum factu; pudori tamen malui famaeque cedere quam salutis meae rationem ducere.* Cf. *Fam.* IX 1, 2 (ob. S. 192); XI 27, 4.

Die Frage falsch beantwortet: IV 5, 1 *ego mehercule mihi necessitatem volui imponere hujus novae conjunctionis, ne qua mihi liceret labi ad illos, qui etiam tum, cum misereri mei debent, non desinunt invidere . . . sed jam tempus est me ipsum a me amari, quando ab illis nullo modo possum.* *Att.* IV 6, 2 *qui si loquor de republica quod oportet, insanus, si quod opus est, servus existimor, si taceo, oppressus et captus, quo dolore esse debeo?* cf. 13, 1. — IV 10, 1 *malo in illa tua sedecula, quam habes sub imagine Aristotelis, sedere quam in istorum sella curuli, tecumque apud te ambulare, quam cum eo, quocum video esse ambulandum.* — IV 17, 5 *Quid poteris, inquies, pro iis dicere? Ne vivam, si scio; in illis quidem tribus libris, quos tu dilaudas, nihil reperio.* IV 18, 2 *Recordor enim quam bella paulisper nobis gubernantibus civitas fuerit, quae mihi gratia relata sit. Nullus dolor me angit unum omnia posse; dirumpantur* (*-puntur* codd.) *ii, qui me aliquid posse doluerunt . . . Non recordor, unde ceciderim, sed unde surrexerim.*

Die Frage richtig beantwortet: *Att.* VI 1, 8 *irascatur qui volet, patiar*; τὸ γὰρ εὖ μετ' ἐμοῦ. — 2, 8 *Id me igitur tu, cujus mehercule os mihi ante oculos solet versari, cum de aliquo officio ac laude cogito . . .!*

Bibulus: *Fam.* I 9, 7 *dixi me eam Bibuli fortunam, quam ille afflictam putaret, omnium triumphis victoriis anteferre.*

Pompejus: *Att.* VIII 8, 2: *fulsisse mihi videbatur* τὸ καλὸν *ad oculos ejus . . . at ille tibi,* πολλὰ χαίρειν τῷ καλῷ *dicens, pergit Brundisium.*

(S. 206.) Bruch zwischen Cäsar und Pompejus: *Att.* VIII 15, 2 *officî me deliberatio cruciat cruciavitque adhuc . . . malo interdum multi me non caute quam pauci non honeste fecisse existiment.* — VII 1, 4 *quid agam? Non quaero illa ultima (si enim castris res geretur, video cum altero vinci satius esse quam cum altero vincere), sed illa, quae tum agentur, cum venero . . .* 22, 2 *Tradam igitur isti me? Fac posse tuto — multi enim hortantur — num etiam honeste? nullo modo.* — 23, 3 *Cui* (Caesar) *nos valde satisfacere* (zur Erklärung ist II 25, 1 zu beherzigen) *multi ad me scripserunt; quod patior facile, dum, ut adhuc, nihil faciam turpiter.* — VIII 1 *mihi videris aliud tu honestum meque dignum in hac causa judicare atque ego existimem.* — 4 *quasi . . . aut locupletior mihi sit quaerendus auctor quam Socrates, qui cum XXX tyranni essent, pedem porta non extulit.* — IX 7, 1 *unum illud extimescebam, ne quid turpiter facerem, vel dicam, jam fecissem.* — 18, 1 *Credo hunc me non amare; at ego me amavi, quod mihi jam pridem usu non venit.* — X 18 ex. *Ipse conficior, venisse tempus, cum jam nec fortiter nec prudenter quicquam facere possim.* — XI 21, 3 *in tantis nostris peccatis . . . nihil est, quod aut facere dignum nobis aut simulare possim.* — Cf. *Fam.* IV 1, 1 (an Ser. Sulpicius) *velle te mecum de officio utriusque nostrum communicare.* — 2, 2 *Si, quid rectissimum sit, quaerimus, perspicuum est; si, quid maxime expediat, obscurum; sin ii sumus, qui profecto esse debemus, ut nihil arbitremur expedire nisi quod rectum honestumque sit, non potest esse dubium, quid faciendum nobis sit.* Cf. V 19, 2.

(S. 207 u.) Nach den Iden des März: *Att.* XIV 13, 4 *Suscipe nunc meam deliberationem, qua sollicitor; ita multa veniunt*

in mentem in utramque partem. Proficiscor, ut constitueram, legatus in Graeciam: caedis impendentis periculum non nihil vitare videor, sed casurus in aliquam vituperationem, quod rei publicae defuerim tam gravi tempore. Sin autem mansero etc. Cf. XV 20.

Nach der Abreise aus Italien: *Att.* XVI 13c, 1 *Avide tuum consilium expecto: timeo absim, cum adesse me sit honestius.*

(S. 208.) Selbsterhaltungstrieb: *Att.* I 19, 8 ... *ita temperata tota ratio est, ut rei publicae constantiam praestem, privatis rebus meis propter infirmitatem bonorum, iniquitatem malevolorum, odium in me improborum adhibeam quandam cautionem.* — *Fam.* I 7 *quorum malevolentissimis obtrectationibus nos scito de vetere illa nostra diuturnaque sententia prope jam esse depulsos, non nos quidem ut nostrae dignitatis simus obliti, sed ut habeamus rationem etiam salutis.* Cf. *Fam.* IV 19, 3. *Fam.* II 15, 2 *Quid si meam* (Brief an Appius) *legas ...? Sed quid agas? Sic vivitur!* — *Att.* VII 3, 4 *Cur ego, in cujus causa salus reipublicae consistebat, defensus* (von Pompejus) *non sum?*

(S. 209.) Sehnsucht nach dem Leben: *Fam.* IX 17, 2 *quoniam ego vir fortis idemque philosophus vivere pulcherrimum duxi.* Gegensatz zu Cato: *Fam.* IX 8, 2: *'At Cato praeclare'. Iam istuc quidem cum volemus licebit; demus modo operam, ne tam necesse nobis sit quam illi fuit*; *id quod agimus.*

Zu § 11.

(S. 210.) Joannes Saresberiensis: cf. Schaarschmidt, *Johannes Saresberiensis* (1862) 90. Über die etruskische 'Volkssage' cf. Hortis, *M. T. Cicerone nelle opere del Petrarca e del Boccaccio* 8 ff., der auch S. 90 die exzeptionelle Stellung des Joannes Sar. als Kritiker von C.'s Persönlichkeit betont.

(S. 211 u.) Der Brief ins Jenseits: *ep. ad vir. quosd. ex vet. ill.* 1 (ed. Bas. 704) = *epist.* ed. Fracassetti II l. XXIV 3. Der Gedanke dürfte aus Lactanz stammen, der C. einigemal ähnlich apostrophiert und ihn einmal (*div. inst.* III 13) geradezu aus dem Jenseits evozieren möchte. Gerade

deshalb ist der Vergleich lehrreich: dort Vorwürfe, weil C. sich einem Kampfe entzogen, hier, weil er der Kämpfe zuviel gesucht hat. Das Bild vom nächtlichen Wanderer stammt aber aus Dante *Purg.* XXII 67 ff. (an Vergil):

> Facesti come quei che va di notte,
> Che porta il lume dietro, e sè non giova,
> Ma dopo sè fa le persone dotte.

Bruni hat übrigens das Bild gegen Petrarca selbst gekehrt: *Vita di Petrarca* 53 ed. Galetti (Voigt I 384). Derselbe Bruni hat auch in Ciceros Namen eine Antwort auf jenen Brief Petrarcas verfaßt: darüber schreibt er selber an Poggio IV Non. Jan. 1415 (*Leonardi Arretini epistolae*, ed. Mehus, Florenz 1741 I 111 = lib. 4, 4): *Insuper ut tu nuper in Gallia orationes duas M. Tullii, quas nostra saecula nunquam viderunt, tua diligentia perquisitas reperisti, sic ego nuper Arretii epistulam quandam ejus reperi, quam te nunquam vidisse certo scio; in ea non sine stomacho Tullius noster Petrarchae respondet.* Offenbar ein lusus ingenii, analog der Rede Elagabals an die Hetären Roms. Der Brief selbst ist verschollen; Mehus führt ihn nicht einmal unter den Schriften Brunis an (S. LXVIII als Nr. 27b nachzutragen).

Petrarca selbst spricht sich später (*epist.* ed. Fracassetti III 257 f. = XXIV 2) über diesen Brief also aus: *lusi ego cum his magnis ingeniis, temerarie forsitan, sed amanter, sed dolenter, sed, ut reor, vere, aliquanto verius quam vellem.* Ebendort tadelt er an C. *varium in amicitiis animum et in levibus causis alienationes gravissimas atque pestiferas sibi et nulli rei utiles: in discernendo insuper suo ac publico statu judicium reliquo illi suo impar acumini* ('mangelnder Wirklichkeitssinn' oben S. 178).

(S. 213.) Salutati an Pasquino: M. Haupt im Berliner Winterprogramm 1856 p. 4. = *Opusc.* II 113 Hortis 35 ff.

(S. 214f.) Petrarca an Lapo: Hortis 38 ff.

(S. 215.) Petrarca über die Archiana an Lapo: *epist.* ed. Fracass. III 420 = *Variar.* 45. Cf. II 238 (= XIII 6) über Cola da Rienzi, der, gefangen nach Avignon gebracht,

nur darein seine Hoffnung setzt, *quod vulgo fama percrebuerit poetam illum esse clarissimum; itaque nefas videri talem et tam sacro studio hominem violare, illa quidem praeclara sententia jam in vulgus effusa, qua pro A. Licinio Archia praeceptore suo apud judices usus est C., quam non apposui, quoniam orationem illam . . . habetis studioseque legitis.*

(S. 216.) Petrarca über C.s Philosophie: Hortis 44 ff. Speziell über ND: 85 ff.

(S. 217.) Die Verse aus der 10. Ekloge (Hortis 59f.)

Unde salus pecori bis contigit; altera dextrae,
Altera laus linguae. Magnos brevis herba juvencos
Fecerat, una duos contexerat umbra gigantes.

Über Francesca = Tullia cf. Hortis 65. Über die 'Parallele in der Folgezeit' oben S. 331.

Das Märchenmotiv *al cui passar l'erba fioriva* erinnert auffällig an Hes. *Th.* 194 (Aphrodite)

ἐκ δ' ἔβη αἰδοίη καλὴ θεός, ἀμφὶ δὲ ποίη
ποσσὶν ὑπὸ ῥαδινοῖσιν ἀέξετο . . .

und Persius II 38 *quidquid calcaverit hic, rosa fiet.*

(S. 218.) Über den Ciceronianismus Boccaccios s. Hortis 66 ff. Die zum Schluß übersetzte σύγκρισις zwischen Petrarca und Boccaccio ist gleichfalls von Hortis (S. 83).

(S. 219.) Brunis (oder Niccolis) Palinodie. *Ego profecto, inquit Nicolaus, ea de causa dico, quod nonnullos jam audivi, qui in his rebus Petrarcam criminarentur. Nolite enim putare meas criminationes istas, sed cum ab aliis quibusdam audivissem, ad vos heri, qua tandem de causa scitis, retuli. Itaque placet nunc mihi non me, qui simulate loquebar, sed insulsissimos homines, qui re vera id putabant, refellere. Nam quod ajunt unum Virgilii carmen atque unam Ciceronis epistolam omnibus operibus Petrarcae se anteponere, ego saepe ita converto, ut dicam me orationem* (der Sinn verlangt epistolam) *Petrarcae omnibus Virgilii epistolis et carmina ejusdem vatis omnibus Ciceronis*

carminibus[1]) *longissime anteferre* (Klette, *Beiträge z. Gesch. u. Lit. d. ital. Gelehrtenrenaissance* II 81). Die im Texte vorgetragene Auffassung ist von mir; doch hatte ich die Genugtuung, meinen verehrten Kollegen A. Weselowski von ihrer Richtigkeit zu überzeugen. Voigt (I 383 f.) konnte die Stelle noch nicht aus eigener Anschauung kennen, Gaspary (*Gesch. d. ital. Liter.* II 179; 661) ebensowenig — es ist somit Zufall, daß der erste in seiner Gesamtauffassung des Dialogs das richtige traf und der zweite es verfehlte. Korelin aber, der II 613 ff. eine ausführliche Analyse auch des zweiten (erst 1889 vollständig bekannt gewordenen) Teiles gibt, würde gewiß nicht versucht haben, die Palinodie Niccolis als ernst gemeint zu erweisen, wenn er den in der hervorgehobenen Stelle liegenden Scherz erkannt hätte.[2])

Daß im Dialog auch einige aufrichtig wohlwollende Äußerungen vorhanden sind, soll nicht geleugnet werden, ist aber auch für niemand irreführend, der das peripatetische *in utramque partem disputare*, das Bruni von Cicero gelernt hat, aus dem Original selber kennt (s. Hirzel, *d. Dialog* I 276).

Bei der Gelegenheit sei auf desselben Bruni *Cicero Novus* verwiesen, der in zahlreichen Handschriften auf uns gekommen, aber nur in der vom Autor selbst angefertigten italienischen Übersetzung gedruckt worden ist (*Vita di Cicerone scritta da Messer Lionardo Bruni Aretino*, Parma 1804, laut Vorrede übersetzt *di Latino in vulgare Toscano a petizione di Messer Hugno Hispagnuolo*; gedruckt als ein Denkmal der alttoskanischen Sprache). Da die Übersetzung schwerlich die Alpen überschritten hat und die Herausgabe des Originals nicht in Aussicht steht, wird es in Anbetracht des historischen Interesses dieses in der Humanistenzeit vielgelesenen Werkes angezeigt sein, von seinem Inhalt eine kleine Übersicht zu

1) So Klette; Wottke druckt *orationibus*; zur Textkritik merken beide nichts an. Wottkes Lesart ließe sich übrigens, wenn diplomatisch bezeugt, im Hinblick auf Petrarca *ep. fam.* IV 16 (I p. 246 Fracass.) halten . . . *ut sicut unum duellum Torquatos atque Corvos fecit, sic una oratio poetam faciat.*

2) Ein ähnliches vernichtendes Lob der Eklogen Petrarcas ibid: *nam omnia et pastoribus et pecudibus referta video.*

geben (nach dem Laurentianus plut. 52 cod. 1; 24 S. 4^0, in 2 Spalten sehr eng geschrieben).

Durch eine schlechte Plutarchübersetzung indigniert, habe Bruni selbst den Versuch gemacht, Plutarchs Biographie zu übersetzen; dabei seien ihm aber viele Lücken aufgefallen, und so habe er die Aufgabe einer neuen C.-Biographie in Angriff genommen (die abweichende Motivierung, die ich in der 1. Aufl. S. 82 nach Korelin gegeben hatte, hat sich mir jetzt, nachdem ich das Original eingesehn, als ein Mißverständnis des genannten Gelehrten herausgestellt). *Est autem nihil a nobis temere in historia positum, sed ita, ut de singulis rationes reddere et certas probationes afferre valeamus. Et mihi tantus est Ciceronis honor, ut vehementer exoptem a multis de hoc ipso scribentibus superari.* — Geburt. Wunder des Amme. Kriegsdienst; von C. aufgegeben, weil er Sullas Gewaltherrschaft vorausgesehn hätte. Erster Prozeß: der Sex. Roscius, vor den des Quinctius gesetzt. Flieht vor Sulla nach Griechenland, indem er Gesundheitsrücksichten vorschützt. Eifrige Studien in Athen; *at nostrae aetatis homines si semel libellos legerint, si semel ac rursus pulpitum ascenderint, oratoriam facultatem se possidere arbitrantur.* Rückkehr. Quästur und puteolanische Anekdote (Verresprozeß ausgelassen!). Aedilität, Prätur (mißverständlich die urbane). Geplante Verteidigung des Catilina: *credo nondum orta erat conjurationis suspicio.* Konsulatsjahr: *hic est ille gloriosissimus consulatus, per quem C. pater patriae primus omnium Romanorum appellatus est.* Die agrarische Bewegung; C.s Kollege Antonius dem Ackergesetz gewogen in der Hoffnung selber Xvir zu werden; aus ähnlichem Grunde (Schulden) auch der Verschwörung nahe, aber von C. gekauft. Die Verschwörung nach Sallust, aber mit Voranstellung der Reden C.s. Besonders eingehend und rhetorisch die *reductio in Palatium.* Anzapfung durch Nepos und Schwur. Familien- und Vermögensumstände.

Skandal des Clodius; Zeugnis C.s, dadurch Feindschaft. Traductio ad plebem; *Clodius C-i diem apud populum dixit.* Die Triumvirn gegen C. Letzterer *per communes amicos egit ut legatus Caesaris in Galliam proficisceretur*, was letzterem sehr angenehm war. Cl. läßt von den Drohungen ab, C.

gibt den Legationsplan auf, zu Caesars Verdruß. Die Konsuln gegen C.; Verbannung. *Tulit autem hoc exilium non forti animo et ut homini philosopho convenire videbatur, saepe damnans se ipsum, quod ferro non dimicasset, damnans consilia amicorum et perfidiam increpans, semper ad Italiam conversus, semper dolore et maerore anxius.* Clodius gegen die acta Pompei; dadurch dieser C. günstig gestimmt. Jahreswechsel nicht markiert; plötzlich ist Lentulus Konsul. C.s Rückberufung; *ut non magis eleganter quam vere postea dictum a C-e fuerit, Italiam suis humeris eum ab exilio reportasse.* Entzweiung mit Cato wegen Clodius' Tribunat; unmittelbar drauf Clodius' Tod; daß Bruni nicht sowohl, wie Plutarch, 57—52 übersprungen, als jenen Tod zu früh datiert hat, geht aus der Fortsetzung hervor: *mortuo Clodio quietiora tempora secuta sunt multosque per annos C. floruit eam mediocritatem in rp. secutus, ut et Pompejo et Caesari amicissimus esset nec tamen a gravitate senatoria usquam discederet.* Quintus und Trebatius bei Caesar: *Crassus etiam cum C.-e in gratiam rediit cenavitque apud eum ita ut quasi ex ipsius laribus ad bellum Parthicum proficisceretur.* Nach dessen Tode (hier setzt Plutarch wieder ein) Augurat und Prokonsulat in Cilicien. Gerechte Verwaltung und Kriegstaten. Imperator; *triumphus oblatus, quem etsi ab initio concupisset, tamen quod alienum a condicione temporum existimabat, prosequi destitit.* Rückkehr; gleichzeitige Briefe von Caesar und Pompejus. C. auf Pompejus' Seite, *ut si ad arma iretur, satius duceret cum illo vinci quam cum Caesare victorem esse*, dennoch vermittelnd. Pompejus' Flucht; C.s Zögern; Caesars Besuch, ausführlich nach *Att.* IX 18, daran die Betrachtung: ... *sed virum bonum et optimas reip. partes suscipere consuetum pudebat in iis castris non esse in quibus Pompejum ducem optime de se meritum et senatum et consules esse videbat.* Sein Aufbruch zu Pompejus; Unzufriedenheit; Pharsalus: Anbietung des Oberbefehls; Weigerung; Rückkehr. Verschuldung durch Krieg und Mißwirtschaft, welch letztere *animum ejus a Terentia uxore incredibititer alienavit.* C. in Brundisium. Caesars Rückkehr.

C.s Studien. *Homo vere natus ad prodessendum hominibus vel in rp. vel in doctrina, siquidem in rp. patriam consul et innumerabiles orator servavit, in doctrina autem et litteris non*

civibus suis modo, sed plane omnibus qui latina utuntur lingua lumen eruditionis sapientiaeque aperuit. Hic enim primus philosophiam . . . latinis litteris explicavit. Hic plurima verba ad usum patrii sermonis adjunxit, quo lucidius et commodius philosophorum inventa disputataque exprimerentur . . . Itaque non magis patrem patriae appellare ipsum convenit quam parentem eloquii et litterarum nostrarum; cujus libros monumentaque si evolvas, nunquam otium sibi fuisse credas ad negotia obeunda, rursus autem si res gestas . . . consideres, nullum tempus ei reliquum fuisse existimes ad legendum et scribendum. Ursachen dieser Vielseitigkeit: 1) *admirabilem quandam ac diuturnam ingenii magnitudinem*, 2) *vigilantem sollertemque naturam*, 3) die philosophische Vorbildung. — C.s Schriften, nach vier Rubriken: 1) *publica*, 2) *forensia*, 3) *familiaria*, 4) *studiorum atque doctrinae*; Vorhandenes und Verlorenes durcheinander. Wirkung seiner Rede an der Ligariana nachgewiesen; hier wird auch der Verresprozeß nachgeholt. Einteilung der Reden in *graves*, *tenues*, *variae*. Eins sei an ihm lästig, daß er so viel von sich und seinem Konsulat rede. Aber es war notwendig, da er fortwährend angegriffen wurde; auch habe er andre so schön gelobt, Zeitgenossen, Plato u. a. *Quis igitur veras ejus laudes non libenter audiat, qui nemini unquam invideret et aliorum laudes tam avide amplectatur? Nimis profecto insolentes fastidiosique sumus. Virtutes ab hominibu ad unguem exigimus eos de illis ipsis loqui non toleramus.* Uneigennützige Anwaltschaft. Witz. Familienverhältnisse. Zwistigkeiten mit Bruder, Neffen, Gattin. Tullias Tod. Trostbriefe an ihn von Caesar, Sulpicius, Brutus. *O saeculum doctorum virorum! At nunc vix est qui prima elementa proferre sciat, vix est qui curet.* Publilia. Sohn in Athen.

Caesars Ermordung. C. als Vermittler, Brutus' und Cassius' Flucht. C.s Abreise und Rückkehr. Entzweiung mit Antonius. *Hic est jam C-is velut optimi poetae extremus actus et certe meo judicio omnium fortissimus atque pulcherrimus.* Auftreten Octavians; C.s väterliche Liebe zu ihm, u. a. *quod ille C-e consule natus et ab eo propter somnium quoddam jam antea dilectus fuerat.* Macht C.s im Steigen. Mutinensischer Krieg. Tod der Konsuln. Octavians Ehrgeiz. C.'s Triumph; Xvirat. Antonius' Rückzug nach Gallien; Lepidus' Hilfe; Octavians

Verrat. Bononia, IIIvirat, Proskription. Urteil darüber. C.s Flucht nach Tusculum und Astura; sein Tod durch Popilius, *quem de parricidio C. defenderat.* Rache für C.: seine Feinde starben elend.

(S. 219 f.) Niccoli „nach der Rolle, die er bei Bruni spielt": vgl. des letzteren Worte in der Einleitung: *ut morem utriusque diligentissime servaremus.* Im Laufe des Gespräches nun erhebt er C. bis in den Himmel; s. bes. S. 50 Kl. — Salutati bei Villani *de origine civitatis Florentiae* II (p. 19 ed. Galletti): *in textu insuper prosaico tanta jam valuit dignitate, ut Ciceronis simia merito dici possit,* s. Korelin II 816. Über seine Verdienste C. gegenüber s. Voigt I 319 f. — Traversari und C.: Voigt I 319 f. — Vergerio gegen Malatesta: Voigt I 573 f. — Poggio C.s Schüler: *ep.* XII 32 *Quidquid in me est, hoc totum acceptum refero Ciceroni* (Voigt II 416). Sein Wort über C. und die Dogmatik hat Milton wiederholt: *the loss of Ciceros works alone or those of Livy could not be repaired by all the fathers of the Church* (*Areopagitica*; vgl. Taine, *hist. de la litt. angl.* II 456). — Vallas Lästerung: Voigt I 463 f. Barozzi e Sabbadini *Studî sul Panormita e sul Valla* (Flor. 1891) 38, wo 1428 als Verfassungszeit der *Comparatio* nachgewiesen wird. Valla war damals 21 J. alt. — Die Antwort Poggios in der *Invectiva I in Vallam* (ed. Basil. 1513 p. 74b).

Zu § 12.

(S. 222.) Mißachtung der Form. 'Einen Gelehrten': den inzwischen Verstorbenen P. Nerrlich, *das Dogma vom klassischen Altertum* 134. 'Ein namhafter Philosoph': Fr. Paulsen, *Gesch. d. gel. Unt.*[1] 24 *Ja sie* [die Scholaren] *hätten hinzufügen mögen: die armselige Sprache des Cicero hätten sie mit gutem Bedacht aufgegeben, als welche für ihre feinen Untersuchungen über die Beziehungen von Begriffen zueinander schlechterdings nicht zureiche; um die Sache herumzureden möge sie mit ihrem 'quasi quidam' taugen, aber sie scharf und präzise zu fassen sei sie ganz und gar ungeschickt.* Dagegen fällt mir nun Locke ein (*Understanding* III, IV § 8) mit seinem Spott über die scholastische Definition der Bewegung: *est actus entis in potentia quatenus in potentia.* Scharf und präzise, nicht wahr?

Über die Form haben sich neuerdings A. u. E. Horneffer, *das klassische Ideal* (1906) in beherzigenswerter Weise geäußert. Das beste hat freilich Melanchthon vorweggenommen: *wer auf Schönheit der Rede verzichtet, der schädigt den Inhalt* (Nerrlich a. O.) Speziell über die kulturelle Bedeutung der Form und ihre Pflege in der Renaissance s. Eucken *Die Lebensanschauungen der großen Denker*[6] 290 f. Norden *Ant. Kunstprosa* 768.

(S. 223.) Petrarca über seinen Stil: Voigt I 34. Petrarca gegen die Medizin: *contra medicum invect.* I (p. 1089 Basil.): *quid te autem non ausurum rear, qui rhetoricam medicinae subjicias, sacrilegio inaudito, ancillae dominam, mechanicae liberalem?*

(S. 224.) Bruni der erste korrekte Neulateiner: als solcher schon von Vives *de tradendis disciplinis* III 9 (1531) anerkannt. Auch Erasmus (*Ciceronianus* I 100) Cler.: 1528) sagt von ihm: *Leonardus Arretinus mihi videtur esse alter Cicero.* — Über Salutati und Bruni s. auch Sandys (s. u.) 151 f.

(S. 224 ff.) Der Ciceronianismus. Meine Darstellung beruht auch hier auf den Originalquellen; doch bekenne ich gern, den Ariadnefaden Sabbadini zu verdanken, dessen *Storia del Ciceronianismo* (1885) noch immer die beste Darstellung des Gegenstandes ist. Kürzer, aber etwas ausgreifender ist Sandys, *Harvard lectures on the revival of learning* (1905) 145—173. Gedrängte Übersicht bei Norden *Ant. Kunstpr.* 773 ff. Daß eine vollständige Darstellung des Streites (über Erasmus hinaus) noch fehle, betont Norden mit Recht; hoffentlich läßt er sich dennoch bestimmen, eine solche zu geben.

(S. 224.) Barzizza. Guarino über ihn: Sabbadini 13. Von der Art und dem Grad der Nachahmung kann der Anfang seiner Rede in *principia rhetorices Tullii* einen Begriff geben (= K. Müllner, *Reden und Briefe italienischer Humanisten* 1899, 58). *Etsi frequens conspectus vester, viri doctissimi, certe mihi jucundissimus sit, et haec ipsa dicendi ratio, de qua paulo post acturus sum, ea sit visa, ut mihi difficilius sit exitum quam principium iuvenire, tamen judicia vestra, quae superioribus divine fecistis temporibus, et ista summa expectatio ac magna spes audiendi aliquid ex me singulare, rarum atque*

inusitatum de praeceptis ac de praestantia eloquentiae — vehementius adhortantur me copiose de hac re dicere, qua nulla maior judicio meo potest sive laudis sive gloriae materia docto viro contingere. Es hätte den eifrigen Nachahmer, der den Eingang der Pompejana so liebevoll ausgeschlachtet hat, tief geschmerzt, wenn er hätte ahnen können, daß er dabei den wunderbaren Rhythmus dieses Eingangs gründlich ruiniert habe. Tatsächlich ist den Humanisten das Geheimnis dieses Rhythmus durchaus nicht gleich aufgegangen — und die Art, wie es geschehn ist, wäre wohl eine Untersuchung wert. Sandys, als guter Kenner der Humanisten, hat drauf geachtet; wenn er jedoch (*Classical Review* 1907, 86) den oben S. 226 genannten Ciceronianer Cortesi für den Wiederentdecker des ciceronianischen Rhythmus hält, so hat er dessen eigenen Worten (in *de hominibus doctis* ed. Galletti p. 23: *mea quidem sententia est orationem Latinam numerosa quadam structura contineri oportere, quae adhuc omnino a nostris hominibus ignoratur*) eine zu große Bedeutung beigemessen. Tatsächlich war es kein geringerer als der wiederholt genannte Bruni, der auch hierin die Leuchte vorangetragen hat. Ich meine sein Schriftchen *de studiis et litteris ad ill. dominum Bapt. de Malatesta tractatulus* Liptzick 1496 (abgedr. in *Sammlung selten gewordener pädag. Schr. d. 16. u. 17. Jh.*, Zschopau 1880, Nr. 6). Da wird S. 6 die Theorie des Päon nach C. besprochen, dann der Dichoreus, der Creticus, der Dochmius; weiterhin der verschiedene Rhythmus beim Streiten, Erzählen, Klagen. *Omnis igitur oratio suis pedibus commovenda (?) erit, quos qui ignorat scribens, velut in tenebris ambulet necesse est.* Derselbe Bruni war es auch, der, wohl durch C. veranlaßt, auch in der Rhetorik des Aristoteles die Vorschriften über den prosaischen Rhythmus beobachtete (*Leonardi Aretini epistolae*, ed. Basil. I p. 177). Beiläufig: von wem mag die interessante Humanistenfälschung *C-is epistula ad Tironem de numerosa oratione* stammen, die Bandini III 3-1 IV herausgegeben hat? Sie ist für die Clausellehre der Humanisten grundlegend.

Wie dem auch sei, durch Cortesi ist wohl die Beachtung des Rhythmus Forderung des Ciceronianismus geworden. Der Ciceronianer Nosoponus fertigt bei Erasmus (I 975 Cler.) einen dicken Band an, worin er *congessit pedes*

omnes, quibus C. vel incipit vel finit commata, cola, periodos, quibusque numeris horum media temperat, tum quibus sententiis quam modulationem accommodet. Und Mutianus Rufus meint in dieser Frage, indem er als Prachtstücke für C.'s *copia* die Äußerungen *fam.* XV 4, 11 *tu es enim* etc. und *red. Quir.* 24 *memoriam vestri* etc. lobend zitiert: *In his locutionibus perquirendis, non in dimetiendis perpendendisque syllabis consenesces* (Krause, *d. Briefwechsel d. Mutianus Rufus* 1885 Nr. 96).

(S. 226 ob.) Cortesi und Politianus. Cf. Sabbadini 32 ff. Die Äußerungen Politians in dem Programmbrief an Cortesi (*Politiani epist.* Amstelodami 1642 p. 307f.): Die Ciceronianer *carent viribus et vita, carent actu, carent affectu, carent indole, jacent, dormiunt, stertunt. Nihil ibi verum, nihil solidum, nihil efficax. 'Non exprimis', inquit aliquis, 'Ciceronem'. Quid tum? Non enim sum Cicero. Me tamen, ut opinor, exprimo ... Cum Ciceronem, cum bonos alios multum diuque legeris, contriveris, edideris* (edidiceris?), *concoxeris et rerum multarum cognitione pectus impleveris ac jam componere aliquid ipse parabis, tum demum velim (quod dicitur) sine cortice nates ... Ut bene currere non potest, qui pedem ponere studet in alicujus tantum vestigiis, ita nec bene scribere, qui tamquam de praescripto non audet egredi.* Ein verschämterer Gesinnungsgenosse des Cortesi war Bartolomeo Scala, der sich in seiner Antwort an Politian gegen die Beschuldigung verwahrte, ein Ciceronianer zu sein, und zwar unter Berufung auf die Streiche des Hieronymus! (ibid. p. 164).

(S. 226 u.) Bembo und Fr. Pico: Sabbadini 46ff. Die 'Judenbude' rührt aber von Cortesi her (in seiner Antwort an Politian in des letzteren Briefwechsel VII 17: cf. Sabbadini 39). Über die Paganisierung des kirchlichen Lateins durch Bembo: Sabbadini 52. Zu den von ihm gebrachten Beispielen könnte man noch hinzufügen: *divinae mentis aura* (= Spiritus Sanctus; P. Bembi *epistolae Leonis X P. M. nomine scriptarum l. XVI.* [Ciceronianer auch in der Zahl!] Lugd. 1540, p. 5); *omni animorum contracta labe purgavimus* (= Ablaßbrief; p. 15); *respublica* (= Kirche, passim); *magistratus* (= Kirchenämter, passim).

(S. 228.) Longolius: Sabbadini 52 ff. Die Briefe des Mannes spiegeln sein Leben wenig wider. Man kann sich kaum etwas Öderes denken: die eine Hälfte — lyrische Ergüsse über die Freude, die ihm der empfangene Brief bereitet, die andre — weitläufige Ausführung des Gedankens, daß er eigentlich nichts zu schreiben habe. Besonders auffällig erscheint die Inhaltsleere der rollenden Perioden, wenn man sie mit der Fülle etwa der Briefe Brunis, oder auch der gleichzeitigen des Mutianus Rufus vergleicht. Es ist die Selbstwiderlegung des Ciceronianismus: die Leute schließen das Leben aus, weil es sich in die Schranken des streng ciceronianischen Stils nicht pressen ließ. (Christophori Longolii *epistolarum l. III, Tullianae videlicet eloquentiae ad unguem expressa imago.* Basileae 1558.)

(S. 228 u.) Der Ciceronianismus des Erasmus: Sabbadini 60 ff. Es ist hier zu betonen, daß (trotz Floridus *lectiones succisivae* III 6 [p. 271 Bas.] *occulta quaedam in M. Tullium spicula conjecit*) der Dialog durchaus nicht gegen C. selber gerichtet ist. Erasmus' Vorbehalte C.s Charakter gegenüber (*de se plura gloriose commemorat*, *licentius in alios invehitur* p. 98 Cler.) gehn durchaus nicht darüber hinaus, was auch C.s Freunde in alter und neuer Zeit bereitwillig zugestanden haben — was freilich einerseits die Ciceronianer nicht gehindert hat, diese Äußerungen furchtbar übel zu nehmen, andrerseits die Erasmianer veranlaßt hat, in ihren Angriffen auch gegen C.s Person viel weiter zu gehn; das war das *bellum civile inter Ciceronianos et Erasmianos* (Sabbadini 67 ff). Erasmus ist daran unschuldig. Cf. besonders p. 986 *Quantulam Ciceronis portionem nobis referunt isti Ciceronis simii!* und 989 *Sed finge nos feliciter expressisse in Cicerone quidquid hominis exprimere potest absolutus pictor; ubi pectus illud Ciceronis, ubi rerum tam copiosa, tam felix inventio, ubi dispositionis ratio, ubi propositionum excogitatio, ubi consilium in tractandis argumentis, ubi vis in movendis affectibus, ubi jucunditas in delectando, ubi tam felix et prompta memoria, ubi tantarum rerum cognitio, denique ubi mens illa spirans etiamnum in scriptis, ubi genius ille peculiarem et arcanam afferens energiam?* Ja selbst seine Fehler, die dem

Nachahmer so gefährlich sind, sind bei ihm eben keine (p. 99 ob.) *propter insignem illam naturae felicitatem, quam decent quae facit omnia.*

(S. 232.) 'Das dritte Leben der lateinischen Sprache': Sabbadini 20.

(S. 234 ob.) Gemeint ist Norden, *Ant. Kunstpr.* 780 Ebendort über Vives und Du Bellay, 782 über Balzac d. Ä.

Zu § 13.

(S. 240 f.) Über den Streit der Italiener mit den Graeculi um C. s. Sabbadini *Ciceronianismo* 81 ff. Rufer war Argyropulos mit seiner Anklage, C. hätte Tusc. I Aristoteles' Entelechie mißverstanden; es folgten Theodoros Gaza, Georg von Trapezunt, Marullus und Musurus. Über Joh. Laskaris s. oben S. 256 und dazu die Anm. Für C. kämpften Politian, Pontan und Floridus. Der Streit drehte sich vielfach um Quisquilien, mündete aber doch in eine interessante und für jene Zeit lehrreiche Debatte aus über den vergleichenden Wert der griechischen und lateinischen Sprache.

(S. 241.) Cicero: Caesar, resp. Scipio: Caesar s. Sabbadini 111 ff., der jedoch den politischen Charakter nicht bemerkt hat.

(S. 242.) C. und der Adel. Es ist nicht schwer, aus C. eine Blütenlese von Stellen gegen die Adelsvorurteile zusammenzubringen; schwieriger, diejenigen herauszuheben, die bis zur ehrsamen Augsburger Weberzunft hindurchgesickert sein könnten. Vielleicht war es nur das Faktum von C.s Novität, das weiter zeugte; so sagt auch Mutian gegen den Adelsdünkel: *Novi homines Marius et Cicero fuerunt in Romana republica. Atqui Mario copiarum duci pauci comparantur, Ciceroni nemo eloquentia respondet. Non satis est nasci claro loco: virtus illustrat.* (Krause, *d. Briefw. d. M. R.*, Nr. 147.) Den letztern Gedanken, der besonders an den Augsburger Spruch erinnert, führt Krause auf Platinas Dialog *de vera nobilitate* zurück, der 1510 in Erfurt

neu aufgelegt wurde. In diesem Dialog wird allerdings der Gedanke ausgeführt, daß *vera nobilitas non aliunde quam ex ipsa virtute oritur* (Paris b. Jehan Petit 1530 fol. LV); merkwürdigerweise jedoch führt Platina dort als Menschen, die ihren Ruhm nur sich selbst verdankten, wohl Sokrates, Marius, aber nicht C. auf, während sein Mitunterredner Ursinus, der Schutzredner des Adels, — was noch merkwürdiger ist — für die Erblichkeit des Ruhmes das Beispiel der beiden Ciceronen anführt.

(S. 242.) Gutenberg. S. Elter, *d. klass. Altertum und die moderne Wissenschaft* (Straßburger Philologensammlung 1901) — Kopernikus. S. A. Lange, *Gesch. d. Materialismus* I 218.

Zu § 14.

(S. 245.) Vallas philologische Kritik: gemeint ist seine Deklamation *de falso credita et ementita Constantini donatione* Cf. Voigt I 469.

(S. 246.) Das Unersetzliche an C. Hiefür das Zeugnis Petrarcas: ... *nec opinioni nec sectae nec homini usque adeo sum addictus, ut abire non possim, veritate comperta. Hoc apud M. Tullium, hoc apud ipsum patrem Augustinum didici, quod ipse apud eundem Tullium se didicisse non negat* (*epist.* IV 16 Fracass.) — Das Zeugnis Vallas: ... *et M. Tullius quaecumque in philosophia sentiret et vellet, sibi permisit ut disputaret, idque praeclare* (*de volupt.* p. 907 Basil. 1540). — Das Zeugnis Brunis: *Fuit philosophia olim ex Graecia in Italiam a Cicerone traducta atque aureo illo eloquentiae flumine irrigata. Erat in ejus libris cum omnis philosophiae exposita ratio, tum singulae philosophorum scholae diligenter explicatae, quae res, ut mihi quidem videtur, plurimum valebat ad studia hominum incendenda. Ut enim quisque ad philosophiam accedebat, continuo sibi quos sequeretur proponebat, discebatque non solum sua tueri, sed etiam aliena refellere* (ans Niccolis Rede im Dialog *de tribus vatibus* S. 49 Klette). Die Stelle ist noch in anderer Hinsicht interessant: sie beweist, daß die Renaissance sich über die Originalität der ciceronianischen Philosophie durchaus keine Illusionen machte.

Die Worte Voltaires: *Dialogues philosophiques XIII.* Dasselbe meint er *le philosophe ignorant XLIX: nous sommes revenus au goût de la saine antiquité après avoir été plongés dans la barbarie de nos écoles.*

(S. 247.) Familiariter: Petrarca folgt in seinen Briefen Seneca: das hat Körting *Petrarcas Leben* S. 16 ff. sehr gut auseinandergesetzt. Seine Vorbehalte verlieren ihre Bedeutung, wenn man, wie billig, Stil im allgemeinen und Briefform im besonderen scheidet. Doch ist es derselbe Petrarca, der nach Auffindung der Cicerobriefe den Wandel ankündigt und mitmacht: *Multa quoque de familiaribus curis ... detraxi, memor in hoc irrisum a Seneca Ciceronem; quamquam in his epistulis magna ex parte Ciceronis potius quam Senecae morem sequar ... C. autem philosophica in libris agit, familiaria et res novas ac varios illius saeculi rumores in epistulis includit. De quibus quid Seneca sentiat, ipse viderit; mihi (fateor) peramoena lectio est ... Multa igitur hic familiariter ad amicos ... scripta comperies, nunc de publicis privatisque negotiis, nunc de doloribus nostris (quae nimis crebra materies est), aut aliis de rebus, quas casus obvias fecit. Nihil quasi aliud egi, nisi ut animi mei status, vel si quid aliud nossem, notum fieret amicis. Probatur enim mihi quod prima ad fratrem epistola C. idem ait, esse epistolae proprium, ut is ad quem scribitur de his rebus, quas ignorat, notior fiat ... Novumque ideo placuit nomen, ut familiarium rerum liber diceretur, in quo pauca scilicet admodum exquisite, multa familiariter deque rebus familiaribus scripta erant; etsi interdum, exigente materia, simplex et inelaborata narratio quibusdam interjectis moralibus; quod et ab ipso Cicerone servatum est* (*epist. praef.* ed. Fracass.). — Er folgte Bruni, der sich über seine Briefe also äußert: *Quid enim habere laudis epistulae possunt, familiariter praesertim et de rebus contingentibus scriptae?* (*epist.* VII 10 Mehus). — Hübsch verstand Ambr. Traversari, der Humanist und Mönch, den Stilunterschied festzuhalten. An den Papst Eugen IV. wird also geschrieben: *Praesumit servus Tuae Sanctitatis Dominum meum saepius interpellare litteris* etc. Dagegen an den Humanisten Francesco Barbaro also: *Si vales, bene est; ego valeo. Erat quidem*

nihil, quod scribendum ad te existimarem etc. (*epist.* I 20: VI 8 Mehus).

(S. 248.) Salutati gegen Petrarca: cf. O.E. Schmidt, *Cicero redivivus* (Preuß. Jahrb. 1898, Bd. 91, 438). Cf. ders., *Coluccio Salutato* (Grenzboten 1893, 264 f.)

(S. 249.) Das Latein schon im Altertum die Sprache der Gebildeten: Bruni, *epist.* VI 10 Mehus. — Die Meinung des Floridus in den *lectiones succisivae* (Basil. 1540) II 1 (p. 185); er kennt Philelphus und Flavius Blondus, aber offenbar nicht Bruni und Poggio. Charakteristisch seine Worte p. 194: *haec faciunt ut non tam mirer Aretinum, qui incultis illis horridisque temporibus floruit, in hac re decipi potuisse, quam quorundam imprudentiam rideam, qui ejus sententiam mordicus tutari gestiunt.* — Der Streit ums *volgare:* Sabbadini 127 ff.

(S. 249.) Das *sibi et litteris vacare* im Humanistenbriefwechsel: cf. z. B. Poggio an Niccoli (in *Traversarii epist.* ed. Mehus XXV 44).

(S. 249 u.) Landini in seiner Einleitung in ein Tusculanenkolleg (geg. 1458. Abgedr. bei K. Müllner *Reden und Briefe italienischer Humanisten* 1899 S. 120).

(S. 250.) Wiedergeburt des ciceronianischen Dialogs: Hirzel, *der Dialog* II 386 ff. Cf. besonders 388 f.: *Der eigentliche Klassiker des Dialogs, den später auch die Theorie ausdrücklich als solchen und zwar auf Kosten Platons proklamierte, war aber Cicero.* Doch durfte bei Hirzel als Nachahmer des ciceronianischen Dialogs keinesfalls Platina fehlen. War Castigliones *Cortegiano die edelste Frucht, welche Ciceros Gespräch 'vom Redner' getragen hat* (ibid. 388), so knüpft Platinas Dialog *de vera nobilitate*, der auf Orsinis Villa spielt, mit seinen Naturschilderungen unmittelbar an *de legibus* an.

(S. 251 f.) Bernardus Justinianus: in *Traversarii epist.* XXIV 25 Mehus. Er hatte den Isokrates ins Lateinische übersetzt.

(S. 252.) Petrarca über den Ruhm: *fam.* XIII 4 *Gloriae me natura quidem cupidissimum non nego; sed ita animum studio formavi, ut laetus illam si adsit arripiat et si desit non maestus abjiciat.* Cf. die Äußerung des Enea Silvio (Voigt II 263).

(S. 252.) Vives gegen Erasmus über den Ruhm: in der Schrift *de institutione litterarum* II 4.

(S. 253.) Poggio über die Invektive (ed. 1513) p. 82a. Auch seine Invektive *in Philelphum* ist teils der Pisoniana, teils der Philippica II nachgebildet, aber viel gröber. — Eine Pflicht indessen haben die Humanisten dem C. abgelernt (Valla p. 274 Basil.): *O Pogium disertum, qui prius amplificet quam planum faciat crimen!* Das könnten sich manche unter den Modernen merken, die den Unterschied zwischen Beweis und Amplifikation vergessen haben.

Zu § 15.

(S. 254.) Da diese Seite Angriffe erfahren hat, so muß ich mich nach Bundesgenossen umsehn. Ich bitte Paulsen, *Gesch. d. gel. Unterr.* 153 zu vergleichen über die Wiederaufrichtung der Universität Wittenberg: *Wenn eine Meinungsverschiedenheit sich erhebt, so soll die Sache an den Rektor und das Consilium der Universität gebracht werden; und wenn die Bedeutung der Sache es erfordert, berichten diese dem Fürsten und bestellen mit ihm gemeinsam, sonst aber allein, tüchtige Richter. Diese untersuchen die Angelegenheit und erproben durch ihr Urteil die wahre Ansicht und verdammen die falsche. „Die falschen Ansichten dürfen dann nicht verteidigt werden; wenn jemand sie hartnäckig verteidigt, soll er mit solcher Strenge bestraft werden, daß er die schlechten Meinungen nicht weiter verbreiten kann*“ (aus Förstemann, *liber Decanorum* p. 154). Hierzu möchte ich bemerken, daß der hier gemeinte ‘Fürst’ im griechisch-römischen Altertum an L. Gellius einen Vorläufer gehabt hat, von dem Atticus berichtet, *cum pro consule ex praetura in Graeciam venisset, Athenis philosophos, qui tum erant, in locum unum convocasse ipsisque magno opere auctorem fuisse, ut aliquando controversiarum aliquem facerent modum, — et simul operam suam illis esse pollicitum, si posset*

inter eos aliquid convenire (*legg.* I 53). Dazu bemerkt freilich Cicero: *iocularc istuc quidem et a multis saepe derisum;* in Wittenberg dagegen scheint man nicht gelacht zu haben.

Selbstverständlich hat der hier gemeinte intellektuale Individualismus, der das Recht der Wahl zur Folge hat, nicht das geringste zu tun mit jenem Gefühlsindividualismus, der der reformierten Kirche nachgerühmt wird, insofern sie den Glauben als das innere Erlebnis der Einzelseele mit ihrem Gott auffassen.

(S. 255.) Luther und Cicero. In der Gegenüberstellung von Ciceros 'Sorgen im Regiment' und Aristoteles' Muße scheint er C. selbst zu folgen, *or.* 108 *nemo enim orator tam multa ne in Graeco quidem otio scripsit, quam multa sunt nostra.* Das 'sehr gute Argument' ist dasselbe, das auch Lactanz und nach ihm manchen anderen entzückt hat; s. S. 122. Über C.s Originalität dachte er ebenso, wie die Renaissance (s. oben S. 428), wie folgende Worte von ihm beweisen: *ich glaube, daß er hat zusammengelesen und bracht was er Guts funden hat bei allen griechischen Scribenten und Lehrern in ihren Büchern* (a. O. 2890). Cf. auch die drastischen Worte WW 62, 252 (Erl. Ausg). Zu vergleichen O. Schmidt, *Luthers Bekanntschaft mit den Klassikern* (Lpz. 1883).

(S. 256 f.) Floridus gegen die Karikaturisten: in der Schrift *Apologia in M. Plauti aliorumque Latinae linguae scriptorum calumniatores* (1538). Die Epigramme des Joh. Laskaris behandelt er S. 63 f.; sie lauten:

I.

In Grajos, Domiti, miraris scripta Maronis;
Qui memorem, cur non de Cicerone querar,
Qui gentem toties mores linguamque lacessit
Grajugenum, verbis nec modus ullus inest.
Nil mirum, livor vatis nos aggravat; alter
Nos premit, ut libuitque, evehit ad superos.
Ῥόσκιον haud aliter divûm donum insit, et artem
Damnat, quae a Musis nobile nomen habet.
Hinc inde, hic illic sedet is, residetque, vagatur;
Ardelio, consul ridiculus, levis est.

II.

Sumpta quae ab Aegypto meliora ut reddita Grajis
Inquit Aristoteles, Psittace, et ipse refers:
Scilicet in Graecis Cicero fecisse; nec audis,
Quam Iovis ales avi differat a corydo.

I 1 Dem Vergil wurde von den Graeculi sein *timeo Danaos et dona ferentes* bitterlich übel genommen. — 5 *alter*, eben C., dem im folgenden seine *inconstantia* vorgehalten wird. — 7f. Der Sinn der schülerhaften Verse ist offenbar: ebenso rühmt er am Schauspieler Roscius (die griechische Form, um dem Hiatus zu entgehn) die Gabe der Götter (*insit* zweifelhaft), was ihn indessen nicht hindert, anderswo die Schauspielerkunst zu schelten. II geht vom bekannten, freilich platonischen Spruch ὅτι περ ἂν Ἕλληνες βαρβάρων παραλάβωσι, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται aus mit polemischer Pointe gegen die ciceronianische Nachbildung *Tusc.* I 1 *meum semper judicium fuit omnia nostros aut invenisse per se sapientius quam Graecos aut accepta ab illis fecisse meliora*, was die Ciceronianer an C. selbst illustriert hatten.

(S. 257.) Valla gegen die Juristen: Sabbadini *Ciceronianismo* 88 ff. Daß die Angriffe des Hotomanus und seiner Nachfahren gegen Ciceros Jurisprudenz auf Unkenntnis des vorklassischen, des werdenden Rechts beruht, habe ich in meinem (russischen) Kommentar zu C.s Zivilreden (Gesamtausgabe der Übersetzung) ausführlich nachgewiesen.

(S. 258.) Agrippa d'Aubigné: in seinen εἰς ἑαυτόν, wo er sich von der Fortuna also anreden läßt:

Je t'épiais ces jours lisant si curieux
La mort du grand Sénèque et celle de Thrasée:
Je lisais par tes yeux en ton âme embrasée,
Que tu enviais plus Sénèque que Néron,
Plus mourir en Caton que vivre en Cicéron;
Tu estimais la mort en liberté plus chère,
Que de vivre en servant.

(S. 258.) *Zu* dem im Texte περὶ τῆς Δρουμάννου κακοηθείας Gesagten hat Aly in der der *Zft. f. d. Gymnw.* 1896 die urkundlichen Belege geliefert; als ein Pröbchen kann auch das oben S. 343 Mitgeteilte gelten. Unentbehrlich ist das Werk freilich bis auf den heutigen Tag, daher denn seine Erneuerung durch den sorgfältigen und diskreten Bearbeiter mit Freuden zu begrüßen ist. Aber man soll wissen, was man an ihm hat — eine muffige Rumpelkammer, aus der man sich mit verhaltenem Atem seinen Bedarf holt.

In diesem Zusammenhang darf an den beredten Protest erinnert werden, den seinerzeit Ritschl (*opusc.* III 697 ff.) im Anschluß an eine schöne Stelle aus Bunsens Werk über Ägypten gegen die Verunglimpfung C.s erschallen ließ. In neuester Zeit zeugen die Namen R. Hirzels, E. Rohdes, U. v. Wilamowitz', F. Leos, E. Nordens, O. E. Schmidts, M. Schneidewins und vieler anderer dafür, daß der Irrtum der Augen Band loszulassen beginnt. Für die Stimmung der Fernerstehenden ist der Brüder Horneffer oben (S. 388) zitiertes Buch charakteristisch.

(S. 259.) Über den Socinianismus s. Harnack *DG* III 653 ff.; daselbst ist auch die Vorrede des Rakauer Katechismus z. T. abgedruckt, leider mit so vielen Druckfehlern, daß das Verständnis stellenweise unmöglich wird. Vgl.: . . . *pro fidei norma, a quî* (schr. *qua*) *quisquis vel unquam* (schr. *unguem*) *transversum deflexerit, ex continuo anathematis fulmine feriatus* (schr. *—tur*). Auch im folgenden ist εὐπειθῆ meine Konjektur für das sinnlose ὑπειθηv. Das 'humanistische' Element hat schon Harnack S. 655 hervorgehoben; daß es geradezu ein ciceronianisches ist, lehrt der Vergleich mit *Mur.* 61—65. — Chalkondylas über Polen: Müllner, *Reden und Briefe italienischer Humanisten* 73.

(S. 260.) „Beide, die Reformation wie die Gegenreformation, wiesen C. einen Ehrenplatz in der Schule an.“ Für die Reformation ist K. Hartfelder *Melanchthon als praeceptor Germaniae (Mon. Germ. paed. VII)* zu vergleichen, bes. 380 ff. Daraus geht hervor, daß Cicero für Melanchthon beides war, sowohl *linguae latinae parens*, wie auch der Erzieher zur Sittlichkeit *(ad fingendos mores prodest)*; in letzterer

Hinsicht rühmt er an ihm die *mira civilitas, qua amicos tractat*, wie auch seine sittliche Tüchtigkeit, die er in allen Lebenslagen bewährt hat. Zuvorderst stand bei ihm das Werk *de officiis; diese Schrift* — ich muß mir erlauben, des verdienten Bearbeiters eigene Worte zu zitieren —, *welche nach den kritischen Untersuchungen unseres Jahrhunderts ein ziemlich abhängiges Plagiat griechischer Arbeiten ist, erscheint ihm als vollendet; denn C. habe darin auf das sorgfältigste die Vorschriften niedergelegt, was sich in allen Lagen des Lebens und für jedes Alter zieme.* Sollte sich Melanchthon wirklich über den Sachverhalt, der Luther (oben S. 432) völlig klar gewesen ist, Illusionen gemacht haben? und das in einem Punkt, in dem C. ganz offen, ohne die Folter *kritischer Untersuchungen* abzuwarten, die Wahrheit bekannt hat (I 1)? Und ist unter diesen Umständen das Wort *Plagiat* nicht, gelinde gesagt, unzutreffend? Aber freilich — das ist die Kritik 'unsres Jahrhunderts'.

Für die Tendenzen der Gegenreformation bietet Pachtlers *ratio studiorum et instit. schol. Societatis Jesu*, 4 Bde. (*Mon. Germ. paed.* II. VI. IX. XVI) ausreichendes Material; cf. auch Norden 779. Uns genügt das eine Zeugnis aus dem Memoriale des Th. Busaeus v. J. 1609 (III 191): *cum tantopere desideret R. P. N. et tota Societas, ut qui studia tractant sive docendo sive discendo, sicut in Theologia S. Thomam, in Philosophia Aristotelem, ita in humanioribus litteris sequantur et imitentur Ciceronem* ... Im Hinblick auf das sofort zu Berichtende will ich ausdrücklich bemerken, daß auch die Schriften *de natura deorum* und *de divinatione* nicht ausgeschlossen waren: beide finden sich unter den empfohlenen *libri caniculares* (IV 3, 6) und wurden sogar im *ordinarium* kommentiert (IV 13).

Zu § 16.

(S. 261.) *Esprit classique* s. Taine *Origines de la France contemporaine* I 240 ff. Daß dieser *esprit classique* zum guten Teil C. auf die Rechnung zu stellen sei, bemerkt mit Recht Lécrivain *Rev. hist.* 138, 387.

(S. 261 f.) Über das Erwachen der religiösen Skepsis in England s. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus.*

(S. 262 f.) Ciceronianische Grundlage der natürlichen Religion s. Rémusat *philosophie religieuse* 10: . . . *aux enfants élevés au commencement de ce siècle. Un des premiers ouvrages qui servaient à leur apprendre le latin était un traité de morale connu dans les classes sous le nom de 'Selectae'. Le I livre est intitulé 'de Dieu', et dans ce premier livre un des premiers §§ qu'il fallait expliquer peut se traduire ainsi . . .* (es folgt die S. 264 zitierte Stelle *ND* II 15). *Je me rappelle ces mots, tirés de Cicéron . . . comme la première expression générale que j'aie entendue de l'argument pris du spectacle du monde en faveur de l'existence d'un ordinateur suprême.* Über den andren vom Consensus hergenommenen Beweis (*Tusc.* I 13) s. Rémusat 238. Ebenso schon Bossuet, *Logique* l. III ch. XXII: *Le sentiment du genre humain peut être considéré comme la voix de toute la nature et en quelque façon comme cette de Dieu* (Rémusat 254).

(S. 265.) Herbert von Cherbury. Das Buch *de veritate* ist nach der Londoner Ausgabe von 1645 zitiert. Über das Gleichnis von der Uhr s. Lechler 46, der indessen die Abhängigkeit von der am Rande zitierten Cicerostelle nicht bemerkt hat. Über die *massa perditionis* s. Rémusat, *Herbert de Cherbury* 149; 209. Über die diskursive Vernunft ibid. 173. — Wie Herbert, urteilt über die Offenbarung auch der von ihm beeinflußte Withby: die Naturreligion wäre hinreichend gewesen, wenn sie sich nicht korrumpiert hätte bei Juden und Heiden, was eine zweite Offenbarung notwendig machte. S. Rémusat, *histoire de la philosophie en Angleterre de Bacon à Locke* II 86 f.

(S. 267.) Chillingworth s. Rémusat *histoire de la phil.* I 288 ff. 'Narrenopfer' ibid. 289. — Browne in seiner *religio medici.* S. Rémusat ibid. I 317 ff. — Culverwell ibid. 264.

(S. 268.) Whichcot s. Rémusat ibid. II 60. Besonders zu beachten bei ihm die Betrachtung der Tugend als der entwickelten Natur und die Auffassung des Gewissens als einer latenten Vernunft (Pred. III p. 63.)

(S. 268 f.) John Wilkins *of the Principles and Duties of natural religion* (1675; zitiert nach der 6. Aufl. Lond. 1710). Das von Wilkins mit solchem Wohlgefallen zitierte schöne Wort aus *ND* II 5 wurde später von Toland als Motto für die Briefe an Serena gewählt (oben S. 275). — Die teleologischen Äußerungen C.s (S. 270 ob.) sind *div.* II 148 ex. und *ND* II 4.

(S. 270f.) Cudworths Hauptwerk nach der kommentierten lateinischen Übersetzung des Moshemius, *Systema intellectuale hujus universi* (Lugd. 1723). Zu S. 271 ist zu bemerken, daß Moshemius in seinem Kommentar gegen Cudworth den skeptischen Standpunkt C.s entschiedener betont und bemerkt, die Reden wären nicht beweiskräftig, da C. sich dort nach dem Vulgus gerichtet hätte.

(S. 272.) Newton, *philosophiae naturalis principia mathematica* (Coloniae Allobrogum 1760). Dort III 672 *de mundi systemate scholium generale*, das im Texte teilweise übersetzt ist.

(S. 272.) Locke. Das Motto aus Cicero ist: *quam bellum est velle confiteri potius nescire quod nescias, quam ista effutientem nauseare atque ipsum sibi displicere* (*ND* I 84). Auch darin mag man ein ciceronianisches Rudiment erblicken, daß das traktatmäßig gehaltene Buch wenigstens aus einer Unterhaltung von sechs Freunden entstanden sein soll. Speziell die Worte der Vorrede „*Wer nicht gewillt ist, von Almosen zu leben, d. h. sich träg bei Ansichten zu beruhigen, die ihm der Zufall zugeführt*“ . . . lassen an die ‘Academica’ denken, ob. S. 50. Sie haben auch sonst eingewirkt; so IV, XV § 2 (Probabilität stellvertretend für die Sicherheit der Erkenntnis), XX § 16 (Aufhebung der Zustimmung) usw.

(S. 275.) Toland. Zu beachten ist, daß mit ihm auch der stilistische Einfluß C.s auf die philosophische Schriftstellerei beginnt. Er selber sagt es in der Einleitung zu den Serenabriefen (§ 8), daß er seine Zitate in seine Darstellung mitverweben will: *das war die löbliche Methode der Alten; dennoch haben die Modernen die Leser so wunderlich vor den Kopf gestoßen mit ihrer abscheulichen Manier ihre Autoritäten zu inserieren. Nie*

hat jemand behauptet, daß eine römische Dame von gesundem Menschenverstande nicht hätte Ciceros Pflichtenbücher lesen können oder seine Dialoge über die Divination, weil er so manche Stelle aus griechischen Schriftstellern kunstvoll in seinen eignen Text hineingewirkt hätte, — während kein Weib der Erde (und sehr wenige Männer) sich mit Selden oder Salmasius abgeben können, ohne Überdruß und Ekel zu empfinden — was auch dann der Fall sein würde, wenn sie in ihrer Muttersprache geschrieben hätten. — Über das 'Pantheisticum' cf. A. Lange, *Gesch. d. Materialismus* I 273.

(S. 276 ff.) Collins. Sein Hauptwerk lag mir leider nur in der französischen Übersetzung vor: *Discours sur la liberté de penser, trad. p. de Crouzas*, London 1766, 2 Bde.; darnach ist zitiert worden. Hier mag noch angemerkt werden, daß der Übersetzer (II 119 ff.) die Meinung seines Autors widerlegt, als habe C. die Unsterblichkeit der Seele geleugnet.

(S. 281 ff.) Bolingbroke: *Philosophical Works* London 1754, 4 Bde.

(S. 287.) 'Dativ als Ablativ'. Es handelt sich um *ND.* III 95: *haec cum essent dicta, ita discessimus, ut Vellejo Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior* und speziell um den Casus *Vellejo.* Humes Lateinkenntnis ist unanfechtbar und wird auch durch diese Aberration nicht beeinträchtigt: auch Mayor hat in seiner großen kommentierten Ausgabe des *ND* (Cambr. 1885) *Vellejo* als Ablativ gefaßt.

Zu § 17.

Außer den Originalwerken und den größeren zusammenfassenden Darstellungen sind mir für den folgenden Abschnitt zwei Bücher G. v. Giżyckis von großem Nutzen gewesen: *die Philosophie Shaftesbury's* (Lpz. 1876) und *die Ethik David Humes.*

(S. 288.) Selbständigkeit der Herbertschen Richtung. S. Rémusat, *Herbert de Cherbury* 219.

(S. 289.) Hobbes. Die zur Illustrierung des Modernitätswahns ausgeschriebenen Worte sind aus der *epistula dedicatoria Gulielmo comiti Devoniae*, die dem Werke *de corpore* vorgedruckt ist (*Th. Hobbes opera philosophica*, Amstel. 1668, Bd. II). Von Hume, und zwar durch C.'s Zeugnis, Lügen gestraft: *Essays* Sect. III *of Justice* (*Works* IV 201) *this fiction of a state of nature as a state of war was not the first stated by Mr. Hobbes, as is commonly imagined ... Cicero supposes it certain and universally acknowledged in the following passage: Sest.* [§ 91 sqq.] *quis enim nostrum, judices, ignorat ita naturam rerum tulisse, ut quodam tempore homines nondum neque naturali neque civili jure descripto* etc. Dazu die Anmerkung: *Which is the only authority I shall cite for this reasoning.*

Die Utilitätsmoral entwickelt in der Schrift *de homine* 64 ff. (*Opera* III). Beiläufig ist indessen zu notieren, daß für die berühmteste der Schriften unsres Philosophen, für die Schrift *de cive* (*Opera* IV) Ciceros *de legibus* nicht ohne Einfluß gewesen ist. So bei der Definition des Gesetzes (p. 9): *Est igitur lex quaedam recta ratio, quae cum non minus sit pars naturae humanae, quam quaelibet alia facultas vel affectus animi, naturalis quoque dicitur. Est igitur lex naturalis, ut eam definiam, dictamen rectae rationis circa ea, quae agenda vel omittenda sunt ad vitae membrorumque conservationem quantum fieri possit diuturnam.* Dazu vgl. Cic. *de legg.* I 18: *lex est ratio summa, insita natura, quae jubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria* — um desto besser die hobbistische Klausel würdigen zu können. Eben diese letztere berechtigt ihn, weiterhin (p. 27) zu entwickeln, inwiefern seine *leges naturales* sich von den *leges morales* der Philosophen unterscheiden, des Aristoteles sowohl, den er zitiert, als auch des Cicero, den er hätte zitieren sollen.

(S. 291.) Newton. *Optica* latine ed. Clark (Lond. 1706) p. 348.

(S. 293.) 'Befehlshaberton in der Moral'. S. darüber Giżycki a. O. 61, dem ich nicht beistimme. Zu meiner Lösung cf. meinen Aufsatz '*Antike Humanität*' (Ilb. Jbb. I, 1 ff.)

(S. 292.) Shaftesbury. Über den stilistischen Einfluß, den C. auf ihn ausübte, s. Gižycki a. O. 18. Seine sachliche Abhängigkeit scheint derselbe Gelehrte geahnt zu haben, wenn er als Motto über der Darstellung von Sh.'s 'Theorie der Tugend' den Satz C.'s stellte: *pervertunt homines ea, quae sunt fundamenta naturae, cum utilitatem ab honestate sejungant;* der Beweis ist aber zuerst hier erbracht worden.

(S. 295u.) Herder: in den *Briefen zur Beförderung der Humanität* (1794) Nr. 23 (Gižycki a. O. V).

(S. 296.) Der moderne Philosoph: Gižycki 157.

(S. 297.) Mandeville gegen Shaftesbury: Gižycki 179. Zum Bündnis cf. das von Hume dargestellte, oben S. 284u.

(S. 297.) Hutcheson: gemeint seine *Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue* (1725) II 5 § 2; cf. Gižycki 28, der auch die *wörtliche Übereinstimmung mit Bentham* notiert. Die auffallenden Berührungen Hutchesons mit C. belegt er 27[2].

(S. 299.) Benefizenz und Benevolenz (Hume): Gižycki a. O. 99 und bes. 125, wo er den Einfluß des Christentums auf Hume darin erkennt, daß er die sozialen Tugenden über die andren stellt — während das gerade der Standpunkt C.s ist, und Ambrosius eben darin von C. abweicht (oben S. 136 f.)! — 'Das Wohlwollen uninteressiert': Gižycki 60. — Auf C.s *benevolentia off.* II 32 ff. darf hier nicht verwiesen werden, da es dort 'Anhänglichkeit, Popularität' bedeutet; wohl aber auf *benefica voluntas* ibid.

(S. 301.) '...schon andre bemerkt': Mackintosh, *Progress of ethical Philosophy*[4] (1872) p. 141; s. Gižycki 66. — 'ist es doch bereits geschehn': Gižycki 76 ff.

(S. 302.) Daß Humes Einwände gerade Hutcheson gelten, scheint Gižycki a. O. 102 mit Recht anzunehmen.

(S. 303.) Der Brief an Hutcheson aus Burton, *Life and correspondence of D. Hume* (Edinb. 1846) I 114 (Gižycki 125). Cf. auch 115, wo er sich C.s großen Bewunderer nennt.

Zu § 18.

(S. 304 ff.) Voltaire über C.; 'nie etwas Schlechtes gesagt': die Äußerung Pococurantes im *Candide* ist keine Gegeninstanz; erstens ist sie ziemlich harmlos, und zweitens darf diese Figur mit nichten als ein Portrait Voltaires, dieses großen Moltocurante, angesehen werden. — Der Artikel gegen Linguet steht im *Dictionnaire philosophique* s. v. *Cicéron*. Er rief seinerseits eine Antwort des bekannten Abbate Galiani hervor (ich kenne sie aus Ritschl *opusc.* III 703 ff.), die an kaustischer Schärfe nichts zu wünschen übrig ließ und eben deshalb für C. sehr ehrenvoll ist — dem Schüler des Thrasymachos und Kallikles konnte der römische Idealist nur antipathisch sein. Vollends unverfänglich ist Castilhon's für C.s 'Strohfeuer' ungünstige Parallele zwischen diesem und Plutarch, — eine dialektische Spielerei à la Valla, welche Diderot (*oeuvres* IV 76) fein verspottet. Als Beiträge zu einer Geschichte der Karikatur C.s sind natürlich auch diese vereinzelten französisch-italienischen Stimmen von Bedeutung; aber eben weil sie vereinzelt sind, stoßen sie das S. 254 Gesagte nicht um. — Von den 'Briefen des Memmius' kommen III, XIX und III, XXI in Betracht. — Die römische Gesandtschaft: *Remarques de l'esprit sur les moeurs* IV. — Nachzutragen ist übrigens ein Lobspruch, der einzig dastehen dürfte: *il nous reste de très beaux vers de Cicéron* (*Essai sur la poésie épique* III); allerdings ist es der Dichter der Henriade, den wir hier reden hören.

(S. 307.) Friedrich d. Gr. und C.: Die meisten Stellen gibt Zeller, *Fr. d. Gr. als Philosoph* 214; die Kabinetsorder teilt Paulsen, *Gesch. d. gel. Unterr.* 459 mit. 'Remusberg' — so heißt in Friedrichs Korrespondenz mit Voltaire das Schloß Rheinsberg regelmäßig; da der Name weiterhin (S. 331 f.) in dieser Form zu einem Wortspiel benutzt wird, mußte ich sie beibehalten.

(S. 313.) Über Voltaires Stellung zur Reformation s. z. B. Dav. Strauß, *Voltaire* 277 ff.

(S. 43 u.) Diderot: in den *Pensées philosophiques* XLVII (*oeuvres* I 147 f.). Besonders gefiel ihm der spöttische Ein-

wand *div.* § 81 *quasi vero quicquam si tam valde, quam nihil sapere volgare;* er verstand sich eben darauf und hatte Augen zum Sehen. *Voilà*, fährt er fort, *la réponse du philosophe. Qu' on me cite un seul prodige auquel elle ne soit pas applicable! Les Pères de d'Église, qui voyaient sans doute de grands inconvénients à se servir des principes de Cicéron, ont mieux aimé convenir de l'aventure de Tarquin et attribuer l'art de Navius au diable. C'est une belle machine que le diable.*

(S. 315.) Montesquieu über C.: *un des plus grands esprits qui aient jamais été; l'âme toujours belle lorsqu'elle n'était pas faible (Pensées diverses).* Letztere Einschränkung resumiert die Charakteristik in dem Werke *Grandeur et décadence des Romains* 12.

(S. 316.) Mably über C.: 'fast auswendig': vgl. die den *oeuvres posthumes* beigegebene Biographie (I 71). Der Ausspruch *j'aime mieux m'égarer à la suite de C., que de trouver la vérité avec d'autres philosophes* steht *oeuvres* XVII 106. — Das Werk *droits et devoirs du citoyen: oeuvres* XVII; von der Constituante als Vorbild anerkannt *oeuvres posth.* I 299. In der Tat werden die Namen Mably und Rousseau von den Rednern der Revolutionszeit zusammen genannt; die beiden waren nebst Mirabeau die einzigen Franzosen, deren Büsten im Sitzungssaale der Jakobiner aufgestellt wurden (am 18. Dez. 1791, s. Aulard, *la société des Jacobins* III 291). Taine (*ancien régime* 301) ist der Bedeutung des Mannes entschieden nicht gerecht geworden: mit den *enfants perdus* der Aufklärung, wie Naigeon, Morelly u. a., darf man Mably nicht zusammenwerfen. Richtiger haben ihn W. Guerrier *L'abbé de Mably, moraliste et politique* 1886 und N. Karejew *Geschichte Westeuropas in der Neuzeit: Entwickelung der kulturellen und socialen Verhältnisse* III 235 ff. (russisch) gewürdigt. — Erwähnenswert ist auch die beifällige Beurteilung von C.s Verhalten während Cäsars Alleinherrschaft in der Schrift *de la situation de la Pologne en 1776* (*oeuvres* I 50).

Zu § 19.

Die Reden der Revolutionszeit zitiere ich nur nach dem Datum, weil sie sich darnach am leichtesten auffinden

lassen — vorab in der allumfassenden Sammlung von Buchez u. Roux *Hist. parlem. de la révol. franç.* (40 Bd.), die meisten auch in der handlicheren *Tribune française* von A. Amic und Ét. Mouttet (2 Bde.), oder auch in den gesammelten Reden der einzelnen Redner. — Beim Lesen der folgenden Zeilen vergesse man nicht, daß Cicero erst die eine Quelle der Redner der Revolutionszeit ist; die zweite ist eine damals sehr bekannte Sammlung der Reden des Livius *(Conciones)*, franz. übersetzt von Rousseau. Damit meine Schilderung der Abhängigkeit der Revolutionsredner von C. nicht wunderlich dünke, will ich von vornherein auf das treffende Portrait verweisen, das Jos. Reinach von ihnen macht (*l'éloquence française* XI): *la tribune étant le champ de bataille de l'orateur politique, il semble que ce soit là qu'il faut l'étudier: n'y cherchez pas l'orateur de la Révolution. Vous ne le trouverez au travail que dans son cabinet, devant sa table, entre quelques volumes des classiques latins et le Contrat social.*

(S. 322 f.) Rousseau und C. Die Zitate aus dem *Emile* stehen I Kap. 4. Charakteristisch für seine Unbekanntschaft mit C. ist das Urteil über die Schrift *de legibus*, von der er meint, es sei die rhetorisch aufgeputzte Bearbeitung irgend einer griechischen Schrift gewesen. Hieraus ersieht man, 1) daß er sie verloren glaubte, und 2) daß er diesen durchaus auf römischem Boden stehenden und allerselbständigsten Traktat C.s für die Umarbeitung eines griechischen Originals hielt. Und das bezieht sich auf *de legibus*, eine Schrift, die bei Montesquieu eine so wichtige und bei Mably geradezu einzige Rolle spielt. — Stutzig machen könnte die gelehrt aussehende Notiz im *Contrat social* IV Kap. 4 über Ciceros Stellung den *leges tabellariae* gegenüber; aber es unterliegt keinem Zweifel, daß R. das Zitat aus Montesquieu geschöpft hat, bei dem es *esprit des lois* II Kap. 2 zu lesen ist. — Ich will übrigens ausdrücklich hervorgehoben haben, daß das hier und im Texte Gesagte durchaus nicht mein Gesamturteil über R. enthält.

(S. 323.) Mably und das Prinzip der Propaganda. Charakteristisch ist die unbewußte Berührung mit Lactanz (s. oben S. 124), sowie der ebenso unbewußte Gegen-

satz zur Renaissance (s. oben S. 246); hier haben wir ein drastisches Beispiel für den eingangs ausgesprochenen Gedanken, daß sich die Eigenart der Jahrhunderte nicht zum wenigsten an ihrem Verhältnis zu C. lernen läßt.

(S. 324 f.) Girondisten usw. Für die folgende Darstellung waren im allgemeinen außer den Parlamentsreden noch die Debatten des Jakobinerklubs meine Quellen (herausg. von Aulard, *la soc. des Jac.* I—IV). Im einzelnen: über die Guillotine als römische Erfindung s. Goncourt, *la société franç. pendant la Rév.* 431; das über Condorcet Gesagte bezieht sich auf sein *Tableau des progrès de l'esprit humain;* über Dantons Bibliothek s. Goncourt, *la soc. franç. sous le Direct.* 6; das Zitat aus Camille Desmoulins steht in seinem *Discours de la lanterne.*

(S. 328 f.) Konventsitzung vom 29. Okt. 1792: gut dargestellt in der *Tribune française* II 25 ff. Es ist dringend zu wünschen, daß jeder Lehrer, der seinen Schülern die erste Catilinaria erklärt, diese Darstellung lese; sie wird ihn eher in den Stand setzen, Ciceros gewaltiger Leistung gerecht zu werden, als zehn Schulkommentare neuesten Datums. Für die Verrinen kann, um das beiläufig zu bemerken, der fast gleichzeitige Prozeß des Warren Hastings (13. Febr. 1788) und seine klassische Beschreibung bei Macaulay (der die Parallele selber gezogen hat, *Essays*) die gleichen Dienste leisten. Cf. Holm, *Geschichte Siziliens* III 439, der auch die moderne, die Beschuldigungen Macaulays entkräftende Literatur benützt und anführt.

(S. 330.) Die Vierzeile über Robespierre teilt Goncourt, *la soc. fr. pendant la Rév.* 403 mit.

(S. 331.) 'Die Redekunst ein Fluch'. Wer sich aus einem Abgrunde der Borniertheit mit einem Mal zur lichten Höhe weltkundigen Wissens gehoben fühlen will, dem ist zu empfehlen, nach der soeben zitierten Auslassung folgende Stelle aus Taines *Hist. de la litt. angl.* (V 173) zu lesen — zugleich eine kleine Entschädigung für die unterbliebene Fortführung der Geschichte Ciceros bis in die Gegenwart: *Lorsque les grands orateurs consentent à écrire, ils sont les plus*

puissants des écrivains; ils rendent la philosophie populaire; ils font monter tous les esprits d'un étage et semblent agrandir l'intelligence du genre humain. Entre les mains de Cicéron les dogmes des stoiciens et la dialectique des académiciens perdent leurs épines. Les subtils raisonnements des Grecs deviennent unis et aisés; les difficiles problèmes de la providence, de l'immortalité, du souverain bien entrent dans le domaine public. Les Sénateurs, hommes d'affaires, les jurisconsultes, amateurs des formules et de la procédure, les massives et étroites intelligences des publicains comprennent les déductions de Chrysippe: et le livre des Devoirs a rendu vulgaire la morale de Panaetius.

Zu § 20.

Nirgends habe ich so sehr den Mangel an brauchbaren Vorarbeiten empfunden, als bei der Abfassung der folgenden Skizze. Was hier not tut, ist nicht mehr noch minder als eine europäische Rechtsgeschichte im Zusammenhange mit der Entwicklung der europäischen Kultur; und von einer solchen sind wir, dank der Scheidung der Fakultäten, noch sehr weit entfernt. Es ist ein bedeutsames Zeugnis für die Lebenskräftigkeit der Antike, daß das Bedürfnis nach ihr zuerst auf dem Boden des römischen Rechts empfunden wurde; Ihering hat in seinem Fragment einer *Entwicklungsgeschichte des römischen Rechts* ihr Programm entwickelt; wer wird sein Nachfolger sein? Und bis zur Neuzeit ist es noch ein weiter Weg. Was soll man dazu sagen, daß selbst in Taines klassischem Werk der Rechtspflege mit keinem Worte gedacht ist? Michelet behandelt wenigstens den Fall Latude, freilich durchaus mehr sensationell als kulturhistorisch oder gar rechtshistorisch; die anderen bieten vollends nichts. Dafür revanchieren sich die Juristen, indem sie ihrerseits die Entwickelung der Gesamtkultur ignorieren; eine rühmliche Ausnahme bildet m. W. nur Vargha, in dessen *Verteidigung in Strafsachen* sich wenigstens das Streben nach einer kulturhistorischen Behandlung manifestiert; im Zusammenhange damit steht es, daß er die 1791 ins Werk gesetzte Reform des Strafverfahrens unbedingt richtig S. 625 *die Renaissance des accusatorischen Prozesses* nennt.

Eben diesen Gedanken habe ich nach quellenmäßigen Materialien, so gut ich es konnte, in der folgenden Skizze auszuführen gesucht; möge sie in ihrer Dürftigkeit wenigstens auf die Lücke, die es hier auszufüllen gibt, aufmerksam machen!

(S. 332.) Entdeckung C. des Redners durch die Redner der Revolution. Sie bleibt eine Tatsache, trotz der Reserven, die man machen muß; diese betreffen, abgesehen von den beiden im Texte bezeichneten Punkten, besonders noch die Beredsamkeit der Renaissance, deren hervorragendstes Beispiel auf italischem Boden der vielfach genannte Bruni, auf deutschem aber Ulrich von Hutten ist. Des ersteren *oratio pro se ad praesides* ist noch unediert, Korelin (a. O. 659f.), der sie im Manuskript gelesen hat, betrachtet sie als *einen der seltenen Versuche die humanistische Beredsamkeit in den Prozeß einzuführen;* aus den mitgeteilten Proben geht hervor, daß diese Rede unter dem Einflusse der kurz vorher gefundenen Rosciana steht. Mehr ist über Hutten zu sagen, dessen Türkenrede ein Nachklang der Pompejana ist (cf. bes. § 12), während seine fünf Invektiven gegen Ulrich von Württemberg sich sehr eng an die Verrinen anschließen. Wie weit die Abhängigkeit geht, mag folgendes Pröbchen darlegen: *sic fiet ut in laudatissima Germaniae parte Germaniam quaeramus* (V 47 ed. Böcking) ∽ *ut in uberrima Siciliae parte Siciliam quaereremus* (Cic. *Verr.* III 47 cf. Norden, *Ant. Kunstprosa* 232[1]); ähnliches auf Schritt und Tritt. Unter diesen Umständen genügt es nicht zu sagen, daß Hutten *die Catilinarien und Verrinen und Philippiken gründlich studiert hatte* (D. Strauß, *Ulrich von Hutten* I 121); gerade die von Strauß am meisten gerühmte Stelle der ersten Rede, *wo der Redner den Schatten des Ermordeten selbst sprechen läßt* (a. O. 128), stammt aus Cic. *Verr.* V 112. — Nun, von den Invektiven steht es fest, daß sie nicht gesprochen worden sind; von Brunis Rede nimmt Korelin wohl mit Recht das gleiche an (auf die unerquickliche Prunkberedsamkeit, so sehr sie von C.s Pompejana beeinflußt sein mag, habe ich keine Veranlassung einzugehen, da hier nur von der praktischen Beredsamkeit

gehandelt wird); es ist somit auch mit dieser Reserve der Sache kein Abbruch getan.

(S. 332.) C. der Redner in Deutschland unentdeckt. Der Satz hat Widerspruch gefunden, und zwar von zwei Seiten: nach der einen wäre C. hinreichend entdeckt, nach der andren wäre an ihm nichts zu entdecken gewesen. Nach beiden Seiten würde vielleicht mein Kommentar zur fünften Verrine den Gegenbeweis erbracht haben, wenn er nicht russisch geschrieben wäre; so muß ich mir die Erhärtung des bestrittenen Satzes auf eine andre Gelegenheit ersparen. Vielleicht, daß im Zusammenhang mit den Studien, die der Einwirkung der Antike auf die moderne Welt gewidmet werden, auch diese Frage ihre Behandlung findet; vielleicht daß dann das geschulte Auge und Ohr der Kommenden dort das Kunstwerk entdeckt, wo jetzt nur ein Tummelplatz für niedere, höhere und allerhöchste Kritik erblickt wird ... Aber werden diese Kommenden auch genug Latein verstehn? Das ist die Schwierigkeit.

(S. 333.) Die beiden Zitate stammen: das erste aus Horaz *sat.* I 4 121 ff., das zweite aus Michelet, *hist. de la Rév.* I 282. Zum folgenden vgl. etwa Vargha entspr. O.

(S. 336.) Reformverhandlungen in der Constituante. Wenn man sieht, mit welchem Eifer Hérault-Séchelles nach den Gesetzen des Minos fragt, *dont il a un besoin urgent* (allerdings erst im Konvent; s. Taine *Rév.* III 8), so kann man sich leicht denken, wie dankbar die Initiatoren der Prozeßreform für eine systematische Darstellung der römischen Gerichtsverfassung gewesen wären, etwa wie sie viel später Zumpt geliefert hat. Leider gab es keine, während die englische Gerichtsverfassung in allen Einzelheiten bekannt war; darum ist bei den Verhandlungen von der ersten nur im allgemeinen die Rede (so in den Ausführungen Duports vom 30. April 1790, s. Buchez u. Roux V 282), während die zweite in den Einzelfragen dominiert.

(S. 336.) Über den Fall Calas s. Strauß, *Voltaire* 210, bes. aber Ed. Hertz, *Voltaire und die französische Strafrechts-*

pflege im achtzehnten Jahrhundert (1887), S. 157 ff. — Von den zitierten Äußerungen Voltaires steht die erste im *Commentaire sur le livre des délits et des peines* XXIII, die zweite im *précis du procès de M. le comte de Morangiés*, die dritte im *fragment sur le procès criminel de Montbailli.*

(S. 339.) Es sei erlaubt, den nie auszudenkenden Gedanken der Schlußworte durch eine kleine Entwicklungsreihe eines und desselben Motivs zu illustrieren.

Den Standpunkt des intoleranten Heidentums vertritt Kaiser Julian mit den bekannten Worten seines Edikts: ἄτοπον οἶμαι τοὺς ἐξηγουμένους τὰ τούτων (τῶν παλαιῶν συγγραφέων) ἀτιμάζειν τοὺς ὑπ᾽ αὐτῶν τιμηθέντας θεούς (*ep.* 42, 423 a).

In völliger Übereinstimmung damit vertritt Gregor der Große den Standpunkt des intoleranten Christentums: ein christlicher Bischof soll nicht heidnische Dichter erklären, *quia in uno se ore cum Jovis laudibus Christi laudes non capiunt* (*ep.* XI 54: s. Ebert, I 525), und ein mittelalterlicher Klosterdichter variierte den Gedanken in den beiden tripertiti (s. Comparetti, *Virg. im Mitt.* 148):

sed stylus ethnicus atque poeticus abjiciendus:
dant sibi turpiter oscula Jupiter et schola Christi.

Und als hätte er den verschollenen Ordensbruder gekannt, pries Lenau, der in die Welt des Geistes vorzugsweise durch die Pforte der Tonkunst einzudringen pflegte, mit ihrem genialsten Vertreter zugleich die ganz moderne, durch den Neuhumanismus begründete Kultur:

In der Symphonien Rauschen,
Heiligen Gewittergüssen,
Seh ich Zeus auf Wolken nahn und
Christi blut'ge Stirne küssen,
Hört mein Herz die große Liebe
Alles in die Arme schließen,
Mit der alten Welt die neue
In die ewige zerfließen.

Indices.

I. Eigennamen.

II. Cicerostellen.

1. Rhetorica.

2. Reden.

3. Philosophica.

Druck von B. G. Teubner in Leipzig

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin.

Die griechische und lateinische Literatur und Sprache. Bearbeitet von: **U. v. Wilamowitz-Moellendorff. K. Krumbacher. J. Wackernagel. Fr. Leo. E. Norden. F. Skutsch.** (Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele. Herausgegeben von Prof. P. Hinneberg. Teil I, Abt. 8.) 2. Aufl. geh. *M.* 10.—, in Leinwand geb. *M.* 12.—

„In großen Zügen wird uns die griechisch-römische Kultur als eine kontinuierliche Entwicklung vorgeführt, die uns zu den Grundlagen der modernen Kultur führt. Hellenistische und christliche, mittelgriechische und mittellateinische Literatur erscheinen als Glieder dieser großen Entwicklung, und die Sprachgeschichte eröffnet uns einen Blick in die ungeheuren Weiten, die rückwärts durch die vergleichende Sprachwissenschaft, vorwärts durch die Betrachtung des Fortlebens der antiken Sprachen im Mittel- und Neugriechischen und in den romanischen Sprachen erschlossen sind."

(Deutsche Literaturzeitung.)

„Wilamowitz' geistreiche Art weiß auch Dichter, Schriftsteller, Philosophen, Redner, die uns ferne stehen, mit bildnerischer Kraft lebendig zu machen, daß wir Interesse an ihnen gewinnen .... Und wenn die Schlußbetrachtung verklungen ist, in der das Ganze noch einmal von hoher Warte überschaut wird, so ist uns zumute, als sei der Vorhang über dem großartigsten Schauspiel gefallen, das die Geschichte der Menschheit kennt." (Nationalzeitung.)

Vorträge und Aufsätze. Von **H. Usener.** Mit einem Bilde Useners. geh. *M.* 5.—, in Leinwand geb. *M.* 6.—

Aus den noch nicht veröffentlichten kleineren Schriften Useners ist hier eine Auswahl von Vorträgen und Aufsätzen zusammengesetzt, die für einen weiten Leserkreis bestimmt sind. Sie sollen „denen, die für geschichtliche Wissenschaft Verständnis und Teilnahme haben, insbesondere aber jungen Philologen Anregung und Erhebung bringen und ihnen ein Bild geben von der Höhe und Weite der wissenschaftlichen Ziele dieses großen dahingegangenen Meisters und dieser Philologie". Den Inhalt bilden die Abhandlungen: Philologie und Geschichtswissenschaft, Mythologie, Organisation der wissenschaftlichen Arbeit, über vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte, Geburt und Kindheit Christi; Pelagia, die Perle (aus der Geschichte eines Bildes). Als Anhang beigefügt ist die Novelle „Die Flucht vor dem Weibe", die als Bearbeitung einer altchristlichen Legende sich ungezwungen anschließt.

Charakterköpfe aus der antiken Literatur. Von Prof. Dr. **Ed. Schwartz.** Fünf Vorträge: 1. Hesiod und Pindar; 2. Thukydides und Euripides; 3. Sokrates und Plato; 4. Polybios und Poseidonios; 5. Cicero. 2. Aufl. geh. *M.* 2.—, in Leinwand geb. *M.* 2.60.

„Die Vorträge enthalten vermöge einer ganz ungewöhnlichen Einsicht in das Staats- und Geistesleben der Griechen, vermöge einer seelischen Feinfühligkeit in der Interpretation, wie sie etwa Burkhardt besessen hat, historisch-psychologische Analysen von großem Reiz und stellenweise geradezu erhabener Wirkung. . . . Die Verinnerlichung, die Schwartz auf diese Weise seinen Gestalten zu geben versteht, ist m. W. bisher nicht erreicht, und die gedankenschwere Kraft seiner Sprache tritt dabei so frei, ungesucht und einfach daher, daß man oft kaum weiß, ob die ernste Schönheit des Ausdrucks oder die Tiefe des Gedankens höhere Bewunderung verdient. . . ."

(Jahresbericht über das höhere Schulwesen. 1903.)

Grundriß der Geschichte der klassischen Philologie. Von Prof. Dr. **A. Gudeman.** geh. *M.* 4.80, in Leinwand geb. *M.* 5.20.

Der Hauptzweck dieses Kompendiums, das eine völlig umgearbeitete und bedeutend erweiterte Ausgabe von des Verfassers Outlines of the History of Philology (5. Aufl. 1902) darstellt, ist als Vademekum für Universitätsvorlesungen zu dienen; doch dürfte es sich nicht minder zum Selbststudium empfehlen. In engem Rahmen und übersichtlicher Form gibt es nach den einleitenden Abschnitten über Begriff und Einteilung der Philologie, sowie der verschiedenen Behandlungsmethoden einen Überblick über die bedeutendsten Vertreter der Altertumswissenschaft und ihrer Werke nebst reichhaltigen, aber sorgfältig gesichteten Literaturangaben. Das Buch hilft einem wirklichen Bedürfnis ab, da eine das ganze Gebiet umfassende Darstellung der Geschichte der klassischen Philologie überhaupt noch nicht vorhanden ist.

Das Fortleben der Horazischen Lyrik seit der Renaissance. Von **Eduard Stemplinger.** Mit 9 Abbildungen im Text. geh. *M.* 8.—, in Leinwand geb. *M.* 9.—

Schildert das Fortleben der Horazischen Lyrik seit der Renaissance in England, Frankreich, Italien und vornehmlich in Deutschland. Wie Horaz als Lyriker die Weltliteratur, die Musik und bildende Kunst beeinflußt hat, wird zunächst in einer knappen Übersicht dargelegt. Im zweiten Teil werden die Oden und Epoden einzeln behandelt, insofern sie entweder im ganzen in ernsten und scherzhaften Um- und Nachdichtungen fortleben oder sich in einzelnen Stellen lebens- und keimfähig erwiesen. Reproduzierte Illustrationen (von der ältesten vom Jahre 1498 bis zur jüngsten 1905) und musikalische Vertonungen beleuchten den Einfluß des Horaz auf die Künste. Die Zusammenstellung gibt eine überwältigende, bisher nur bruchstückweise gekannte Anschauung von der weitverzweigten Einwirkung des römischen Dichters auf das Geistesleben der Kulturvölker. Ein ausführliches Register erleichtert die Benützung des Werkes. Eine wertvolle Zugabe ist die hier zum ersten Male gebotene Zusammenstellung der überall zerstreuten Übersetzungen der Lyrika.

Vergils epische Technik. Von **Rich. Heinze.** 2. Auflage. geh. *M.* 12.—, in Leinwand geb. *M.* 14.—

„. . . . Aber auch die wissenschaftlichen Kontroversen neuerer Zeit, die sich um Vergil und was mit ihm zusammenhängt, bewegten, haben deutlich gezeigt, daß keine Aufgabe dringlicher war als die in diesem Buch gelöste. Wenn das Urteil über eine der literarischen Weltgrößen wieder einmal schwankend geworden ist, so beweisen zwar diese Größen immer, daß sie erstaunlich fest auf ihren Füßen stehen, aber damit das Urteil nicht umfalle, müssen die Bedingungen, aus denen das Werk selbst hervorgegangen ist, die persönlichen, nationalen, die im Zusammenhang der geistigen Bewegung liegenden, neu untersucht werden; dann werden die reicheren Mittel der Zeit das Verständnis des Werkes gegenüber der Bewunderung früherer Zeiten fester begründen. Nicht immer erzeugt die wissenschaftliche Bewegung das Buch, auf das sie hindrängt; in diesem Falle ist es geschehen . . . . Das Buch ist, soweit ich die Literatur kenne, das beste, was bisher über Vergil geschrieben worden ist. Es hat aber auch allgemeine Bedeutung als durchgeführtes Beispiel der Analyse und wissenschaftlicher Würdigung eines der großen literarischen Kunstwerke." (F. Leo i. d. Deutschen Literaturzeitung.)

Die hellenische Kultur. Dargestellt von **Fritz Baumgarten, Franz Poland, Richard Wagner.** 2. Auflage. Mit 7 farbigen Tafeln, 2 Karten und gegen 400 Abbildungen im Text und auf 2 Doppeltafeln. geh. *M.* 10.—, in Leinw. geb. *M.* 12.—

Die glänzende Aufnahme, die das Buch sowohl bei der Kritik als auch in weiten Leserkreisen gefunden hat, beweist, daß das Bedürfnis nach einer zusammenfassenden Darstellung der hellenischen Kultur, die auf der Höhe der heutigen Forschung steht, vorlag, und daß die Verfasser ihre Aufgabe vortrefflich gelöst haben. In der zweiten Auflage wird den neuen Entdeckungen der letzten beiden Jahre, sowie der außerordentlichen Bedeutung der Vasenmalerei für die heutige Forschung Rechnung getragen. Der schon außerordentlich reiche Bilderschmuck ist durch eine beträchtliche weitere Anzahl sorgsam ausgewählter neuer Abbildungen vermehrt. So liegt denn ein Werk vor, das nach Form und Inhalt Vollendetes leistet. Nicht nur Lehrer und Schüler der Oberklassen höherer Lehranstalten, sondern ebenso Studierende und Künstler, alle Freunde des klassischen Altertums, ja alle Gebildeten finden in dieser Darstellung der hellenischen Kultur die mustergültige Grundlage für ein geschichtliches Verständnis aller späteren kulturellen Entwicklung.

Abriß der griechischen Metrik. Von Prof. Dr. **P. Masqueray.** Ins Deutsche übers. von Dr. Br. Presler. geh. *M.* 4.40, in Leinw. geb. *M.* 5.—

Der vorliegende Abriß führt sofort in medias res und erklärt praktisch an der Hand geschickt ausgewählter Stellen das Versmaß und den Vers- und Strophenbau, vom Leichteren zum Schweren fortschreitend, damit auch der Anfänger sich leichter in das schwierige Gebiet einarbeiten kann. Die notwendigen theoretischen Ausführungen sind klar und verständlich, wobei der Verfasser geschickt abwägend auf die Theorien der Alten zurückgeht. Die das Werk auszeichnende sachliche Kürze und Klarheit ließen es vor allem wünschenswert erscheinen, den Abriß in deutscher Sprache weiteren Kreisen zugänglich zu machen.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

PA 6[illegible] Z5 1908 Zieliński, Tadeusz
Cicero im Wandel der Jahrhunderte